قضايا معاصرة

(١)

في فكرنا المعاصر

الدكتور
حسن حنفي حسنين

دار الفكر العربي
٦ (١) ١١٦ شارع جواد حسني – القاهرة
ت : ٥٦٤٦٧ – ٧٥٦١٣٠

اهداءات ٢٠٠٣
أسرة أ.د/على عبد الواحد وافى
القاهرة

قضايا معاصرة

(١)

في فكرنا المعاصر

الدكتور
حسن حنفي حسنين

دار الفكر العربي
١١ (أ)، ١١ شارع جواد حسني ـ القاهرة
ت : ٥٦٤٦٧ ـ ٧٥٦١٣٠

الاهداء . . .

الى شـــباب مصر . . .

حسن حنفى

رسالة الفكر

ليس الفكر كلمة تقال ، بل هو شهادة على العصر . وتعنى الشهادة كلمة الحق التى تفصل بينه وبين الباطل ، وهى حكم على واقع وكشف لحقيقته . والمفكر هو هذا الشاهد ، والشاهد هو الشهيد . فليست الشهادة فقط اظهارا للواقع على أنه حقيقة ، بل هى أيضا فعل شعورى، يعبر عن وجود المفكر . فوجود المفكر فى حد ذاته فى العصر شهادة ، المفكرون شهداء الحق ، أى هم الذين يشهدون على عصرهم ، وهم الذين قد يلقون الشهادة ، أى الاستشهاد ، جزاءا على شهادتهم . المفكرون فى العصر هم الشهداء . لذلك كان سقراط شاهدا على عصره وشهيدا له ، وكان ابن حنبل فى محنته شاهدا على عصره وشهيدا له ، وكان جيوردانو برونو الذى حرق علنا بأمر من محاكم التفتيش ، لايمانه بالعقل وبالعلم الجديد ، شاهدا على عصره وشهيدا له .

ويكون المفكر شاهدا وشهيدا اذا حقق رسالة الفكر . فما هى رسالة الفكر حتى يكون شهادة وما هى رسالة المفكر حتى يكون شاهدا وشهيدا ؟

أولا — رسالة الفكر كشف الواقع :

١ — ليست رسالة الفكر عرض أكبر كمية من المعلومات ، وتغطية الواقع وتغليفه بها ، بدعوى نشر الثقافة ، أو تعريف الناس بما تجهل ، أو الاطلاع على أحدث نظريات العصر . ويتسابق العلماء الجهال فى ذلك ، كل منهم يقتطف نظرية ويعلنها ، وتكون عظمته بمقدار مايقتطف ويعرض ، فان كان رحيما بسط وسهل ، وان كان عظيما صعب وعقد ، فالعلم لا أهله ، وتكثر الندوات ، وتتوالى المقالات ، ويتحادث المتعالمون مع بعضهم البعض ، العالم يعطى علما للذى يريد ، والذى يريد يتعلم حتى يكون عالما ، كلا الطرفين يتعاطى العلم ، وينقله للآخرين ، وتكون هذه هى رسالة الفكر ! تراكم للمعلومات دون المعرفة بنشأة العلم ، وتراسب طبقات من النظريات دون وعى بتقدم العلم . فالعلم ليس هو المعلومات بل كيفية نشأتها ، أى النظرة العلمية التى كانت شرطا لها ولوجودها . وفى هذه الحالة يتم طمس الواقع وتغليفه ، ويشارك العالم فى الابتعاد عنه واظلامه وعدم رؤيته ، ويستبدل بواقعه الخاص واقعا آخر مزيفا ، مركبا ، مصطنعا ، خاصة اذا كان واردا من بيئة حضارية أخرى . وهو فى نفس الوقت واقع هش لانه يكفى أن ينتفض الواقع الاول حتى يتساقط هذا الواقع العلمى المتراكم ، باعتباره أحد أسباب الزيف . وقد لايبعد مانسميه بالاستعمار الثقافى عن هذا كثيرا . فقد حاول الاستعمار نشر معلومات فى البلاد المستعمرة ، بل واكبر قدر منها حتى ينزع العقول عن بيئتها . ويحشوها بعلم عصرى ، يضمن به ولاءها . وفى نفس الوقت ، يشعرها

الكاتب ، يناير سنة ١٩٧١ ، العدد ١١٨ .

بعجزها ، ويربى لديها عقدة نقص من هذا العلم العصرى ، فى لحظة لم تع هذه العقول فيها بعد واقعها الحاضر أو تراثها القديم . وقد حاولت الطبقات المثقفة السير فى ذلك ، كما حاولت الطبقـات المثقفة الجديدة السـير فى نفس التيـار من أجل الشـهرة العلمية بأسرع الطرق ، واسـتعراض المعلومات ، ومن ثم يتحول المفكر الى عارض ، وفى بعض الاحيان الى تاجر أو الى بائع متجول ، وكأن المفكر له بضاعة وهى العلم . وقديما هاجم سقراط السوفسطائيين الذين يظنون أنهم يحملون علما أو يبيعونه ، فى حين أن سقراط نفسه كان لا يعلم شيئا ، وأن علم شيئا فانه يستخرجه من الذى يعلمه . وقد سار فى هـذا الطريق كل مفـكر عاجز لا تتحمل قدراته أكثر من العرض ، فما أسهل نقـل المعـلومات وما أصعب رؤية الواقع نفسـه . لذلك غلب على دراساتنا جمع المـادة وعرضها فى أى مجال أو حول أية شخصية ، أو فى أى فترة أو عصر . كذلك تعودنا على جمع الموضوعات من الكتب الجاهزة ، فاذا أردنا بحث أى موضوع مثل الجمال أو القيمة أو الحقيقة جمعنا كل ما قيل عنه ، ورتبناه وبوبناه . ويكون الموضوع قد تمت دراسته ، فى حين أن تحليل الواقع نفسه الذى قام به العلماء السابقون يمكن أى يكون هو المنهج الذى يجب اتباعه ، أى الذهاب الى المصدر الاول المباشر الذى صاغ منه العلماء على الطبيعة نظرياتهم . واذا استمر الفكر فى العرض المسـتمر ، فانه ينتهى الى الكل ولا شىء . ولا يكون صادقا فى شىء . فانه يعرض كل ما تقع عليـه يديه حتى ولو كان متناقضـا ، ولا مانع أن يكون أوربيا يعـرض الادب الافريقى ، أو رأسماليا يعرض للمذاهب الإشتراكية ، عرض المعلومات على هذا النحو فيه نهاية للفكر ، وذلك لان الفكرة كالسكين . تنفذ الى الواقع ولا تتراكم فوقه . واذا انتهى الفكر انتهت الحركة ، وفقد الفكر رسالته فى توجيه الواقع . وما يظنه العالم جهلا فى واقعه حتى يكون أكثر علما من معلومات لواقع . وما يظنه العالم جهلا فى واقعه حتى يكون أكثر علما من معلوماته التى يستعرضها ، فالحكمة الشعبية عند الجماهير تعطى علما أو حكمة، وتجعلهما على وعى بالحياة ولا يستطيع أحد أن يتعالم عليها أو أمامها .

ويشتد الأمر كربا عندما يتطلب الواقع تحليلا له ، وعندما ينادى بالتوجيه المباشر نحوه . ومع ذلك ، يتطلع المفكرون ، ويعرضون عليـه معلومات غريبة عليه ، يمجها ويرفضها وينفر منها . ففى واقعنا المعاصر ، ونحن نعانى من مرارة احتـلال أراضينا وتبديد ثرواتنا لا تكون رسالة الفكر فى الحديث عن امتلاك الفضاء الخارجى ، وكأن الارض قد ضاعت من تحت أقدامنا ، ونبحث عن أرض أخرى فى الفضاء ، وكأن مشكلتنا الاساسية لمن الفضاء اليوم ونحن ما زلنا فى سبيل استرداد الارض(١) والمشكلة فى الحقيقة اسقاط من مجتمع معين يود امتـلاك كل شىء حتى النجوم ، ونحن نردد وراءه بعقلية الملكية . ان كل مفـكر يقـوم بذلك يساهم فى محاولة مقصودة لطمس واقعنا المعاصر ، ولتحويله من مشاكله الاساسية الى مشاكل مفتعلة باسم الثقافة ، وتحت ستار عالم الفكر .

---

(١) د. على صادق أبو هيف : من يملك الفضاء ، عالم الفكر ، المجلد الاول ، العدد الثالث ، أكتوبر — نوفمبر — ديسمبر ١٩٧٠ .

وقديما سار بعض المفسرين والشراح على هذا المنوال ، فجمعوا فى الشروح الكبيرة أكبر عدد ممكن من المعلومات حول النصوص . فاذا تحدثوا عن سفينة نوح ، تحدثوا عن خشبها ، نوعه ومكانه ، أعداد الالواح ، ومساميرها ، وطريقة صناعتها ، معلومات كلها لا تفيد فى رؤية الواقع الذى عاش فيه المفسر نفسه ، حين أن تفسير المنار مثلا نجده موجها نحو الواقع ، وتكون وظيفة المفسر حينئذ تحريك الواقع بالنص ، وتغييره بالفكر .

٢ — ليست رسالة الفكر ترديد أى نظريات تقال فى أية بيئة حضارية ، خاصة وان كانت هذه النظريات تمس حضارة المفكر المردد . فما زلنا نتحدث نحن عن الشعوب البدائية ، وعن عقلياتها وأمزجتها وطبائعها وتصوراتها ، وهو ما تخلت عنه الحضارة الغربية أكثر من نصف قرن ، الا من دراسة أبنية عامة للفكر البشرى ، بصرف النظر عن مستوى الرقى الحضارى لكل شعب(٢) . وهذا النوع من الدراسات يتطلب اعادة دراسة وفحص وتمحيص ، لانه يقوم على بعض المسلمات غير العلمية فى تصنيف المجتمعات وفى مقاييس التصنيف ذاتها . بل ان كثيرا من أشكال الفن المعاصر لتعود الى أشكال ما سماه الاجتماعيون المجتمعات البدائية ، أى أن أقصى ما توصل اليه المجتمع المتقدم هو عود الى ما سماه من قبل المجتمع البدائى ! رسالة المفكر أن يعيد النظر فى هذه التقسيمات التى تكشف عن عقلية الباحثين أكثر مما تعطى موضوعا علميا أو نظرة محايدة . وهى نظريات كالاستشراق تماما الذى يكشف عن عقلية الباحث الاوربى أكثر مما يعطينا علما عن تراثنا القديم ، ولربما يستطيع الباحثون الذين لا ينتمون للحضارة الاوربية دراسة هذه الحضارة نفسها والحديث عن عقلية أوربية تفقد التوازن وينقصها التكامل (٣) .

٣ — ليست رسالة الفكر الحديث بلغة العلماء ، وعرض النظريات على المستوى العلمى الخالص . فالعلم الخالص فى بيئة تنحو نحو التغيير ايثار للسلامة والعافية وحسن المعاش . رسالة الفكر هى التعبير عن الواقع بأسلوب مباشر ، يفهمه الواقع نفسه ، ويؤثر فيه ؛ وليس بأسلوب العلمية الخالصة ، فلا يمكن مخاطبة الجماهير مثلا عن مشاكلها بمعادلات وصل اليها الباحث بالرياضة البحتة ، أو بنظرية المجموعات ، كما لا يمكن توعية الجماهير من أجل أن تكون السلطة الفعلية بيدها ، وتستطيع أخذ القرارات فى صالحها — لا يمكن توعيتها بعرض نظريات السلطة والصفوة عرضها علميا خالصا دون توجيه نداء مباشر للجماهير . قد تكون رسالة الفكر حاليا فى البلاد المتحررة حديثا استعمال الاسلوب المباشر أو لغة الداعية ، دون الوقوع فى الخطابة المبتذلة ، العلم دعوة وليس بحثا خالصا ، وهناك فرق بين البحث العلمى الذى يجريه الباحث على مكتبه بين مراجعة ومصادرة أو حتى فى الميدان على الطبيعة وبين مخاطبة الجماهير ونشر الوعى الثورى بينها ، ولا يعنى استعمال الاسلوب المباشر فى مخاطبة

---

(٢) د. احمد أبو زيد : : نظرة البدائيين الى الكون . المرجع السابق .

(٣) أنظر الدعوة لانشاء هذا العلم فى « موقفنا من التراث الغربى » ، «الفكر المعاصر ، يناير ١٩٧٠

الجمـاهير الوقوع فى الديماجوجية ، أو نقص فى العلميـة ، فأحاديث ماوتسى تونج وكاسترو وكاميوتوريز وجيفارا وبن بركة لم تكن صياغات علمية نظرية أكاديمية بل كانت نداء مباشرا للجماهير على كافة مستوياتهم الثقافية . لذلك أيضا نزل الوحى بأسلوب التخييل ، واستعمال الصور الفنية من أجل افهام الجماهير ، ولم يستعمل لغة علمية خالصة للخاصة، والوحى حقيقة مطابقة للواقع لانه وصف له وهو يتغير . قـد يقوم المفكر بذلك عن حسن نية طبقا لايمانه بالموضوعية والعلمية ، ولكن فى عصرنا هذا ، عصر الجماهير العريضة ، تفرض هذه الجماهير على المفكر أسلوبها وطرق فهمها ، وقد يكون جيلنا جيل المفكرين المعبرين عن عصر الجماهير، وليس جيل العلماء المتخصصين ، وقد تكون توعية ملايين من الناس اكثر جدوى فى عصرنا هذا من التخصص الدقيق فى علم ما ، هذا على مستوى العمل السياسى وليس على مستوى البحث العلمى أو الانتاج الصناعى(٤).

٤ — ليست رسالة الفكر البحث النظرى الخالص فى المسائل النظرية الخالصة التى قد لا ينتج منها عملا . فالحديث عن تصـور الطبيعة عند اليونان أو عند الرومان أو الحديث عن آخر النظريات الطبيعية المعاصرة أو عن آخر ما وصل اليه العلم والتكنولوجيا ، كل ذلك من شأنه اما عدم التأثير المطلق ، ونقل المعلومات من كتاب الى كتاب أو من كتاب الى مجلة أو من مجلة الى جريدة ، أو الى خلق أسـاطير جديدة ، والنظر الى هذه الانجازات على أنها أعاجيب العصر، أو انها القدرة التى لامرد لها ، أوالى تأييد التخلف وتقوية الاحساس به ، فمهما سار المجتمع النامى وتقدم فانه لن يلحق بركب المجتمع المتطور لان معدل التغيير لديه أسرع مما لدينـا بمئات المرات ! والعجيب أن البيئات التى هى أحوج الى التحليل المباشر للواقع والى التغيير الفكرى والاجتماعى هى التى تروج لاحدث النظريات فى المنطق والطبيعة والرياضة ، وهى التى تستقطب نوعا معينا من المفكرين يقومون بهذه المهمة ، أى اغماض العين عن الواقع وعما يدور فيه ثم الحديث عما يحدث فى الفكر فى الشرق والغرب خاصـة فى الغرب . فنجد أن أساطين الفكر لدينا قد تجمعوا فى بيئة معنية من أجل نشر العلم والفكر الحديث ، ويكون الثمن هو اغماض العين عما يدور تحت اقدامهم من سلب للثروات من الداخل أو من الخارج . ويكون عالم الفكر حينئذ غطاء يستر تحته نهب الواقع والتواطؤ الضمنى بين أهل الفكر وأصحاب السلطة .

٥ — ليست رسالة الفـكر تحليل أكبر عدد ممكن من المعلومات ، والتعامل معها برفق ، كأنها موجودات هشة يخشى عليها من الانكسار . صحيح أن ذلك أفضل من العرض ، ولكن التحليل والمقاونة والنقد واعادة الصياغة والفك والتركيب ، كل ذلك له أضرار بالغة . أولا، ليست الافكار أشياء مستقلة عن واقعها ، ولا يمكن التعامل معها كموجودات مستقلة ، ولابد من الرجوع الى الواقع والتى هى تصوير له حتى يمكن الحكم عليها. صحيح أن هناك حدوسا واحدة تتكرر فى الزمان ، ولكنها أيضا تدل على

---

(٧) أنظر مقالنا السـابق « ثقافتنا المعاصرة بين الاصالة والتقليد » ، الاداب ، بيروت ، مايو ١٩٧٠ .

مستوى نفسي معين ، وعلى تصور محدد للعالم ، اى انها أيضا تعبير عن واقع انساني حضاري . ثانيا ، يوحي التحليل بأن هناك حقائق موجودة خارج العالم ، أو بأن العالم لا حقيقة فيه ، وذلك لان ميدان النقد والمقارنة هو ميدان خالص للافكار ، وكأن هناك صدق نظريا في الاحكام ، وكأن النظريات صادقة أو كاذبة في ذاتها . وعادة ما يكون مقيـــاس النقد أو القبول النسبي مقياسا ذوقيا خالصا ، يرتبط بمزاج الباحث ، وبتكوينه النفسي . ثالثا ، يتم التحليل بروح نسـبية ، مع عـدم اخذ المواقف الحاسمة ، لان الموقف الحاسم يتطلب قرارا ، والتحليل لا يأخذ قرارا ؛ او لان الموقف الجذري هو اختيار ، والتحليل النسبي ليس فيه اختيار ، أو لان الرفض لا يكون الا نتيجة للعيش على مستوى الواقع ، والتحليل النسبي عيش على مستوى الافكار الخالصة ، حتى وان ظهرت بين الحين والآخر بعض المواقف الفكرية الواضحة ، فانها تتحدد بهـذا الشـكل الجذري ، لانها لا تلزم الواقع بشيء . رابعا ، يوحي التحليل الفكري الخالص بأن البحث والفكر من شأن الخاصـة وحدهم أو من عمـل الارستقراطية المثقفة التي يكون الفكر فيها والموضوعات الثقافية جزءا من حياة الطبقة الراقية . وغالبا ما تكون هذه الموضوعات على هامش الفكر، وليست في جوهره ، تحوم حول الواقع ولا تنفذ اليه . خامسا ، يفصل التحليل النظري نهائيا بين الفكر والواقع ، وينتهي الى رفض الواقع للفكر كلية وكفره به ، وتكون هذه هي نهاية ثقافة الطبقة ، وبداية الواقع الذي يفرض فكره الذي يعبر عنه .

٦ — رسالة الفـكر اذن هي التحليل المبـاشر للواقع بل هو عرض الواقع نفسه ، فالواقع فكر ، أو الاتحاد بالواقع والعيش معه والحديث بلغته وعلى مستواه ، الواقع بطبيعته حركة ، والفكر هو التعبير عن حركة الواقع . الواقع حركة مستمرة ، يتجاوز حاضره الى مستقبله ، والتجاوز هنا الى الامام ، في حركة التاريخ . الواقع بطبيعته يتجه الى الانتقال من مرحلة الى اخرى . ولهذا ، تطور الوحي في التاريخ ، منذ ابراهيم حتى عيسى ، مطابقا لحركة الواقع ، حتى أعلن الواقع نفسـه في الاسلام . وكان عبيد مكة وضعفاؤها وأذلاؤها يريدون الحرية والمســاواة ، فالوحي كله نداء للواقع العريض ، وكل فكرة فيه نداء لواقع خاص ومجموع هـذه الوقائع هو ما يسمى بأسباب النزول . التحليل المباشر للواقع هو الذي يكشف عن هذا التقدم الباطن فيه ، كما يكشف عن معوقات تقـدمه ، كخطوة أولى في سبيل ازالتها ، لا يهم في ذلك اتباع المناهج الحدسـية أو الاجتماعية ، الفلسفية أو العلمية ، فواقعنا يتحدث عن نفسه ، يمكن رؤيته بالعين المجردة ، وبالوصف الحسي السـاذج ، كما يمكن تحليـله بالمناهج الاجتماعية والاحصائية ، وكلاهما صـحيح ، الاول يعطي الفكرة والثاني ينظرها ويضمن يقينها . والمفكر الذي يقدر له البقاء هو هذا الذي يعبر عن واقع عصره ، أو ان شئنا ، روح عصره ، فالروح هي الواقع . وقد اعتبر الاصوليون القدماء الحقيقة ذات طرفين ، النص والواقع ، وان النص بدون واقع فراغ وخواء ، وان مهمة المفكر هو تحقيق المناط ، اى رؤية مضمون النص في الواقع المعاصر الذي يعيش فيه هذا المفكر او الفقيه أو المجتهد . وحديثا أيضا أصبحت الطبيعة مصدر كل فكر ، وهي خير من كل كتاب .

ثانيا — رسالة الفكر تطوير الواقع :

١ — ليست رسالة الفكر هي تبخير الواقع ، وتفريغه من مضمونه ، وتصريف طاقاته ، أو تمييع انتفاضاته ، وذلك بالتحليل الذكي الذي يقوم به بعض المفكرين . يستخدمون نفس البيانات العلمية التي يمكن للتحليل المباشر أن يصل اليها ، ولكنهم يقضون على دلالاتها ، أو يؤولونها بحيث تفيد عكس ما تشير اليه . لذلك احتاج كل نظام الى مجموعة من المبررين الاذكياء من أجل القيام بهذه المهمة ، باستعمال علمهم ودرايتهم ، خاصة ولو كانوا من أساتذة الجامعات الذين يوثق بعلمهم على الاقل نظرا ومن حيث المبدأ . فاذا قصر المبرر عن أداء الدور أو قام به بطريقة مكشوفة أو فاضحة ، أو لم تؤثر طريقته وأساليبه في الجماهير ، استغنت الانظمة عن خدماته ، وبحثت عن مجموعة أخرى أكثر ذكاء لم تظهر ألاعيبهم بعد أمام الجماهير ، أصبح المفكرون كالنجوم تتهاوى وتتساقط ، أو كالشهب تعلو وتهبط في حين أو الرسول قال : « أصحابي كالنجوم فبأيهم اقتديتم اهتديتم » . ويستعمل المبررون وسائل عدة من أجل تبخير الواقع . وتفريغه من مضموعه ، ومن أجل المحافظة على مصالحهم الخاصة ، وعلى مراكز الحواة ، أو لاعبي السرك . فاذا حدثت بعض الانتفاضات في الواقع مثلا ، اعتبرها الاذكياء جزءا من حركات الشباب العالمية ، وليست تعبيرا عن غضب بيئ محض من أوضاع موجودة بالفعل يود الواقع تغييرها ، ومن ثم يحول المبررون الاذكياء الخاص الى عام ، وبالتالي ينتفي وجود الخاص ، ويضيع ثقله . ويمكن لفريق ثان اعتبار هذه الانتفاضات تعبيرا عن أزمة نفسية للشباب ، وموقفا شخصيا أو ان شئنا مرضيا ، وليس موقفا عاما أو سويا ، وليس تعبيرا عن واقع فعلي . ومن ثم يضيع الموضوعية في الذاتية ، ويضيع السوي في المرضي ، ويكون الواقع حينئذ في حجة الى رعاية ، وليس مصدرا للسلطة . ويقوم فريق ثالث باعتبار هذه الانتفاضات تعبيرا عن سوء نية حتى يفصل بين طلائعها وواقعها ، ويقضي على موضوعيتها وصدقها ، ويشك في كل تطوير جديد للواقع ، خاصة وأن البيئة قد تعودت على الافعال القائمة على الهوى والغرض ، والتي تبدو في ظاهرها لخدمة القضية العامة وهي في حقيقتها تعبير عن مطلب خاص . وقد يقوم فريق رابع باعتبار ان هذه الانتفاضات دخيلة على الواقع ، من فعل المندسين والمتسللين ، وكأن الواقع لا يتحرك الا بفعل خارجي ، وكأنه بطبيعته ساكن ، خاصة في بيئة تأنف الدخيل والاجنبي لطول خبرتها الطويلة معه . رسالة الفكر ليست في تبخير الواقع بل في اعطائه أكبر قدر من الاصالة والكثافة ، وفي دفع الواقع الى التغيير عن نفسه بصورة أكثر حسما وأشد ايضاحا ، وفي اعطائه انتفاضاته أكبر قدر ممكن من الحقيقة : فرسالة الفكر هي في دفع الواقع ومساعدته بالجهد البشري من أجل تأصيل حركته التلقائية .

٢ — ليست رسالة الفكر تسكين الواقع والابقاء عليه كما هو دون تغيير أو تبديل . من أجل المحافظة على النظام ، فكل تغيير شغب ، وكل جديد بدعة ، وعل اعلان للواقع تهور أو غرور . وفي بعض البيئات ، تكون مهمة المفكرين هي استتباب الامن ، واستقرار النظام حتى يظهروا

وكأنهم حماة الانظمة وحارسوها ، وحتى يصلوا الى أعلى المراتب بما أثبتوا من جدارة فى حفظ النظام . وبالتالى يتحول المفكر الى ناظر أو الى مفتش أو بعض الاحيان الى شرطى . بحسب المفكر ان كل حركة فى الواقع ضد النظام ، وكل حديث صريح مناف للامن ، لانه تعود باستمرار أن يبلغ الرؤساء التمام والكمال ، وبأنه استطاع ضمان ولاء الواقع لهم . رسالة الفكر ليست فى تسكين الواقع بل فى البحث عن معوقات تقدمه ، وعن أسباب سكونه ان كان ساكنا ، رسالة الفكر دفع الواقع وتطويره بل وتفجيره . ففى لحظات التحول الحاسمة فى التاريخ يتفجر الواقع ، وتحدث الثورات ، يتحرك فجأة وبعنف ، وينتهى دور المفكرين المهبطين ، وحفظه النظام . وقد يشبون من جديد ، ويصبحون ثوريين من أجل لعب الدور من جديد ، وهو المحافظة على الثورة الجديدة ، فوظيفتهم الدائمة هى خدمة الانظمة ، وليست قيادة الواقع أو على الاقل تركه لطبيعته الخاصة . وجودهم مرتبط بوجود السيد يدورون فى فلكه ، يتعايشون منه ويتسابقون الى خدمته .

٣ — ليست رسالة الفكر اشباع حاجات الواقع بعد تسكينه ، وظهور طاقاته المختزنة فى النشاطات الزائفة والرغبات المفتعلة . فقد يحدث فى بيئة ما أن يتم تسكين الواقع . ولكن لما كان الواقع بطبيعته الحركة ، فان طاقاته تتجمع ثم تظهر فى انشطة زائفة ، يتم تصريفها عن طريق الفن والاعلام ، وتكون حجة ذلك هى أن الفن والاعلام يشبعان رغبة الواقع ، ولا ينفصلان عنه . فى حين أن مهمة الفن والاعلام ، كمهمة الفكر تماما ، هى رفع الواقع وتطويره ، وليس اشباع حاجاته الحاضرة ، لا سيما وانها مجموعة مختزنة مر الطاقات ، لم يتم تصريفها تصريفا طبيعيا من أجل تطوير الواقع ودفعه (٥) . فى مثل هذه البيئات يكثر الفن الرخيص ، والفرق التى تستجدى ضحك الجماهير والتخفيف عنها ، وكلما يتم تسكين الواقع تظهر هذه الاعراض ، رسالة الفكر هى فى تغيير الواقع ، وليس فى اشباع حاجاته الشاذة ، واعادة الواقع الى حياته الطبيعية ومساره التلقائى . ولقد كان الفكر عند قدماء الطبيعيين هو نهوض الطبيعة أو ارتقاؤها ، أو الانتقال من القوة الى الفعل ، كما وصف أرسطو ، هى الطبيعة التى تنحو نحو غاية . وقد جاء الوحى مصدقا للطبيعة ومطورا لها .

٤ — ليست رسالة الفكر تبرير الوضع القائم بل تطويره والمساهمة فى دفع حركته التلقائية . فالتبرير نفاق لانه ليس تعبيرا عن مقاصد موجودة بالفعل لدى المفكر ، بل تعبير عما تعودت السلطة فى المجتمع على سماعه ، وما تود تكراره ، حتى تقرأ السلطة نفسها ، ويحدث الخداع المزدوج بين المفكر وصاحب السلطة . وبهذا يتخلى المفكر عن صفته كشاهد على العصر ، ويصبح مبررا للسلطة التى يرفضها فى قراره نفسه ، ويمحى عنه شرط وجوده ، وهى الشهادة الصادقة . ففى بعض البيئات مثلا التى يكون فيها النظام السياسى قائما على الاستسلام التام للسلطة ، وهو

---

(٥) أنظر مقالنا « عن اللامبالاة : بحث فلسفى » ، الكاتب ، يوليو ١٩٧٠ .

ما يعترف به المفكر فى حياته الخاصة ، وعلى السمع والطاعة من الجميع، وعلى تسليم الامور كلها للسلطة تقرر وتدبر ، وعلى القناعة بلقمة العيش والسعى وراءها فتلك مهمة الانسان ، حول المفكر هذا الوضع فى حديثه العريض الموجهة الى الجماهير ، وهو فى حقيقته موجه الى السلطة ، الى فلسفة رفض يستطيع المفكر فيــه أن برفض ويعترض وأن يثبت وجوده بالنفى والاحتجاج . واذا كان الوضع السائد يقوم على القهر والغلبة ، وعلى اطاعة الاوامر طاعة عمياء ، وعلى التسليم بكل ما يقال اصبح لدى المفكر المبرر وضعا يقوم على فلسفة فى الحرية ، وعلى تأكيد للذات الحرة، وعلى ممارسة لما نادى به الفلاسفة القدماء من تحقيق لحرية الفكر والسلوك، واذا كان الوضع السائد يقوم على سيادة الطبقة التى فى السلطة ، وتغطية نفسها بغطاء نظرى محض ، تعبر فيه عن طبقة المحكومين ، حوله المفكر المبرر الى وضع يقوم على فلسفة عمل ، وعلى ممارسة للفكر النظرى، وتحقيق للشعارات ، وتطبيق للاحاديث العابرة . فيقلب الواقع ، ويجعل من الستار النظرى واقعا متحققا . واذا كان الوضع السائد الذى يعيش فيه المفكر قائما كله على الخوف من المحكومين ، وعلى الضعف المتناهى للبناء الداخلى ، أصبح لديه قائما على فلسفة فى القوة ، وينفخ فى البالون فيحيله منطادا ! واذا كانت البيئة التى يعيش فيها المفكر بيئة مغلقة على نفسها ، لا تود الاستفادة من تجارب الآخرين ، حتى وان أعلنت قيامها بذلك ، أصبحت لديه فلسفة انفتاح ، وهو يعلم حق العلم انها تقوم على بناء طبقى صرف . واذا كانت بيئة المفكر تقوم على المحافظة على الاوضاع الراهنة دون تغيير أو تبديل ، فان المفكر يرى فيها فلسفة جوهرها التغيير الجذرى وهكذا يقلب المفكر الحق باطلا ، والباطل حقا ، ويفقد حياته ، ويضيع شرف الكلمة . وقد لا يدل التبرير بالضرورة على عجز بل قد يدل على ايثار الســلامة ، وعلى رغبة فى التعايش ، أو على ان الجبن سيد الاخلاق ، أو على الرغبة فى المحافظة على المكاسب الشخصية . فهو عجز سطحى ولكنه فى الحقيقة نفاق ، وتبرير يقوم على النفاق . لذلك نجد فى القرآن أكبر هجوم شهده تاريخ الفكر على النفاق والمنافقين. رسالة الفكر هى النفى ، ونفى الوضع من أجل تغييره وتطويره ، فالفكر أساسا رفض وثورة ، وبالرفض يتغير الواقع ، والفكر الذى لا يغير لا يكون فكرا بل يكون تبريرا ، وما تم عمله لا يتحول الى فكر بل يصبح جزءا من الواقع وتطوره ، الفكر هو البادىء بالتغيير والعــامل على تحقيقه ، وليس الذى يتحدث عن ماض سلف ، وأصبح جزءا مر التاريخ . وقد حاول ماركيوز بيان رســالة الفكر على أنها رفض وجعل من الوضعية تبريرا للوضــع القــائم (٦) .

٥ — ليست رسالة الفكر تفريغ طاقات الواقع المختزنة بمرور الزمن عن طريق الكلام ، وتفريغ شحنات الغضب عن طريق البيــانات ، واعلان النوايا ، واسماع الخطب . ففى كثير من الاحيان ، يحدث فى بعض البيئات

---

(٦) أنظر مقالاتنــا الثلاث عن ماكيوز : « العقل والثورة (١) » ، « العقــل والثورة (٢) » ، « الفلسفة والثورة » — الكاتب ، مايو ، يونية ، أغسطس ١٩٧٠ .

أن يتشابك الواقع ، وتتأزم المشاعر ، ويكون الحل الطبيعي وقتئذ هو الثورة على الاوضاع من أجل التغيير ، فتجيء الخطبة السياسية التي تمارس شجاعة ابن البلد على مستوى الكلام ، فتخفف الازمة الشعورية ، ويشعر الجميع بأن مشاكل الواقع قد حلت ، وذلك عن طريق التخفيف على النفس . وبمروور الزمن ، تشحن الانفس من جديد ، ثم تكون الخطبة حتى أصبح رسالة الفكر تفريغ الطاقات الثورية . رسالة الفكر هي تنظيم جاد لهذه الطاقة ، وليس تخديرا لها ، وتحويلها الى وعي ثوري ، أو تنظيم سياسي فعلي حتى تمارس الجماهير الثورة بطريقها الطبيعي . لقد أصبح للخطبة السياسية في بعض البيئات ، وظيفة وهي حل المشاكل على مستوى الانفعال ، وفي هذه الحالة تقوم الخطبة بمقام الفن في تطهير الانفعالات ، كما هو معروف عند أرسطو ، خاصة في بيئة تعودت على أن الكلام هو أثره في النفس وليس تحليله للواقع . ويكون التاريخ السياسي هو تاريخ اعلان البيانات السياسية ، وليس تاريخ التحولات الاجتماعية . وبمرور الزمن يفقد الكلام قيمته ، الى أن يتحرك الواقع نفسه ، باعتباره الكلمة الاخيرة التي تطلق لاول مرة ، فتصمت الكلمات القديمة وتضيع هباء . فالطاقة المخزونة هي مادة الفكر ، وحركة الواقع لا تفرغ بالكلام ، بل تتحول الى حركة في الواقع ، وبالتالي يكون الفكر قد أدى رسالته .

٦ — ليست رسالة الفكر التعبير المكبوت ، والتذمر المكبوح في الحلقات الخاصة ، ثم الرضا الفاضح والموافقة العلنية في الواجهة الاجتماعية والحلقات العامة ، فذلك ما يعيب الفكر ، أعني ازدواجية الفكر بين لغتين : اللغة الخاصة واللغة العامة . ولن يتحرك الواقع الا اذا تحولت اللغة الخاصة الى لغة عامة . يكفي أن يحدث هذا التحول مرة حتى يتبع الواقع كله . ان الانسان بوجه عام ، والمفكر بوجه خاص ، ليخسر حياته لوظل يعيشها من وراء ستار ، يحفظ مقاصده بين جنبيه ، لا يكشف عنها الا في خفر ، ولا يستطيع أن يعبر عنها الا همسا ، في حين أن التعبير العلني هو الوسيلة لان يعيش الانسان حياته . ولحظة صدق واحدة قد تكلف الانسان عمره ، وتكون هي حياته كلها ، خير من مائة عام يعيشها ولا تعبر عن شيء ، ولا تحتوي الا على واجهة عرض يراها الآخرين ، ويشمئزون منها . يمكن للمفكر أن يكتم ايمانه الرصين ولكن لا بد وأن يعبر عنه مرة ، ويكون حينئذ شهيدا أو شاهدا على الحق وعلى حامليه كما فعل الرجل من بلاط فرعون تأييدا للحق : « واذ قال رجل من آل فرعون يكتم ايمانه ، أتقتلون رجلا أن يقول ربي الله وقد جاءكم بالبينات من ربكم » . واذا كنا نعاني من ازدواجية الشخصية ، وازدواجية الفكر ، وازدواجية السلوك ، وازدواجية الحديث ، فاننا على الاقل يمكننا القضاء على ازدواجية الحديث كجزء من تحقيق وحدة شخصيتنا الوطنية[٧] . رسالة الفكر أن ما يتهامس به الكل هو الذي يمكن التعبير عنه علنا ، فالفكر لا يدخل ضمن نطاق المحرمات !

---

(٧) انظر مقالنا : « التفكير الديني وازدواجية الشخصية » — الفكر المعاصر ، ابريل ١٩٦٩ .

ثالثا — رسالة الفكر مضمون الواقع :

١ — ليست رسالة الفكر ترديد الاشكال دون النفاذ الى المضمون ، فالفكر بطبيعته مضمونه هو الواقع ذاته ، وليس ما يطرأ عليه من اشكال خارجية . فمثلا صحيح أن فى البلاد النامية التى هى فى معظمها بيئات زراعية ، يجب أن يكون واقعها هو حكم الاغلبية ، وأن يكون للفلاحين والعمال أكثر من خمسين فى المائة . ولكن رسالة الفكر هى أن تجعل هذا التمثيل حقيقيا ، أى أن يحقق فى الواقع تمثيل الاغلبية دون الاكتفاء بالشعار ، وتحقيق الشعار بحيث يتحقق الشكل دون المضمون ، أى عندما لا تكون الاغلبية قوة مؤثرة حقيقية ، أو عندما يكون تمثيل الاغلبيـة فى ممثليها صوريا محضا . ومن هنا جاءت صفة التكرار فى فكرنا القومى ، الكل يردد نفس الشىء ، ولا ينفذ أحد الى المضمون ، أو يبين كيفية تحقيق مضمون الشعار . ومن ثم تساوى المقتنعون به وغير المقتنعين ، مادام الامر لا يتعدى مجرد الشكل ، بل أصبح الجميع يتسابقون فى الترديد من أجل كسب ثقة الاغلبية . والاخطر من ذلك أن تعتقـد الجماهير بالفعـل أن المبادىء هو ما لديها من أوضاع ، وما ترى من أحداث ، وبذلك تضيـع فاعلية المبادىء وجاذبيتها للجماهير التى وحدت بينهـا وبين ما تشاهده أمامها . ومهما حاول المفكر انقاذ المبادىء ، والتمييز بين المبدأ والتطبيق ، فانه يتهم نفسه . اذ أين كان هو حين كان التطبيق ، ما دام المفكر هو الامين على رسالة الفكر ؟ رسالة الفكر هى اعطاء الشعار مضمون الواقع ، حتى ولو طرحت الشعارات أولا دون مضمون ، فقد تكررت وذاعت . فتحالف الشعب العامل معناه أن تكون الاغلبية لهذا التحالف ، وان تكون له السيادة الحقيقية وليست سيادة الطبقة الحاكمة عليه . والاشتراكية الاسلامية شعار ، ورسالة الفكر أن تعطيه مضمونه الثورى من الاقلال بين الدخول المتفاوتة ، وتحريم للملكية المستغلة ، واعطاء العامل أجره المساوى لقيمة العمل ، وأن يكون فائض القيمة لبيت المـال وليس لصاحب راس المـال . رسالة الفكر أن يبين الطرق والوسائل من أجل تحقيق الشعارات المطروحة من حيث هى مضمون . والتجارب الفعلية من أجل محو الامية خير من رفعة كشعار مجرد . والتغيير الفعلى لاوضاع الجامعة ومناهج التدريس بها وربطها بالثقافة الوطنية خير من رفع شعار اصلاح الجامعة أو التعـليم .

٢ — ليست رسـالة الفكر تغيير السـطح والجذور باقية ، واعادة توزيع الدخـل على نفس الطبقات والمعدمون باقون ، وبتغيير المواد فى الجامعة باضافة مادة أوحذف أخرى ، أورفعها الى سنة قادمة ، أوخفضها الى سنة ماضية والمشكلة الاساسية باقية فى بناء المـادة نفسها ، أوبطريقة تناولها ، أو فى صلتها بالثقافة الوطنية ، بل رسالة الفكر مواجهة الابنية الاساسية ، مثل اعادة توزيع الدخل لصالح الطبقات المحرومة ، أو اعادة تخطيط الخدمات من أجل الطبقات الكادحة أو تخطيط التعليم من أجل تكوين الثقافة الوطنية ، أو نشر التراث من أجل اعادة تقييم الفكر القديم أو فى تخصيص المعونات للمسرح والسينما ودورهما يبقى كما هو دون تغيير . فالفكر هو الذى يبحث عن الاساس ، والاساس موجود فى بناء

الواقع نفسه . وان من أخطر ما يواجه المرحلة الحالية من تطور البلاد النامية هو عدم مواجهة المشاكل من الاساس . والمفكر هو الذى يدرك الاساس ، وكذلك تدركه الطبقات الشعبية بحسها التلقائى لطول ألفتها للواقع ومعاناتها له . ولكن المفكر يتخلى عن القيام بدوره ، والطبقات الشعبية ليس بيدها الامر .

٣ — ليست رسالة الفكر التشدق بالعلمية أو بالمعاصرة والتظاهر بالتجديد ، بل القيام بذلك بالفعل على وعى وفى صمت ، فالتفسير العلمى للقرآن كما يبدو على صفحات الجرائد اليومية تشدق بالعلمية ، وتملق لحس الجماهير الدينى ، ورغبة فى مزيد من الشهوة ، وتلفيق رخيص . فى حين أن النظرة العلمية هى تحليل لهذا الواقع نفسه بمناهج البحث الاجتماعى وبالتحليل الاحصائى . التفسير العلمى للقرآن ليس هو التفسير الطبيعى الكونى ، فهذا ادعاء وتعالم ، بل التفسير الاجتماعى الذى يضع الواقع الحالى للمسلمين كوجهة أخرى للنص ، كما كان يفعل المصلحون الدينيون الذين كانوا مصلحين اجتماعيين فى نفس الوقت ، رسالة الفكر هى ابراز البعد الاجتماعى للنص ، وهى البعد المحسوس الذى يكشف عن بناء الواقع،وليس البعد الكونى أوالبعد الغيبى الذى يتستر فوقالواقع، ويزيد فى أبعاد الناس عنه . ليست رسالة الفكر افتعال التجديد ، والتكسب باسمه كما تفعلن بنات الليل ، ولكن ممارسته عن وعى وفى صمت ، ، ودون فرقعة فكرية من نجم سينمائى يود الاعلان عن نفسه . كان المجددون دائما مطرودين من أراضيهم كما كان الافغانى ، أو معذبين من الحكام ومضطهدين من السلطات كما كان ابن حنبل ، أو مسجونين فى القلاع كما كان ابن تيمية ، وكانوا يبغون وجه الحق لا التكسب الرخيص أو الاثارة الصحفية مع حديث الكواكب والنجوم .

٤ — ليست رسالة الفكر التعبير عن الانفعالات الفردية والانطباعات الشخصية للكتاب ، فذلك مجاله الادب ، بل رسالة الفكر دراسة وتحليل مباشر للواقع الموضوعى . فكثير من مفكرينا يعبرون عن واقعهم بمايسمونه أدب الرحلات ، بعد ان نعموا باجازة طويلة وبمال وفير ليروا وجه الارض وتحويل مشاكلنا الواقعية الى موضوعات للتندر الصحفى أو للمقارنات الحضارية بأساليب التهكم والسخرية . فكل واقع له بناؤه الخاص ، وتحليله يتم من داخله بصرف النظر عن مستواه الحضارى . الفكر أكثر من الادب اتجاه نحوالموضوعية، وأقل منه لجوءا الى الانطباعاتالشخصية والاحساسات الفردية . ان معاناة الواقع أكثر من معاناة الاديب ، بل هى معاناة ثورية لا تعبر عن نفسها فى الشكل الفنى بل فى العمل الثورى . رسالة الفكر تحويل الانطباعات الشخصية الى حقائق ، والانفعالات الفردية الى وقائع ، فمهمة الذات المفكرة كشف الواقع وليس تصدره بشخصية الكاتب حتى يمكن الحديث عن الشخص أكثر مما يتحدث عن الواقع ، بل الاجدى وضع الواقع نفسه فى الصدارة وما المفكر أو الكاتب الا كاشف له.

٥ — ليس الفكر وظيفة بل رسالة ، وليس وسيلة لكسب العيش بل قد يكون طريقا للجوع والعرى والتشرد والطرد والحرمان . ليس الفكر هو الذى يعطى شعورا بالامان أو الاستقرار بل هو الذى يسبب

القلق . المفكر بطبيعته شهيد العصر ، كما كان الانبياء قديما شهداء عصورهم . ولكن الغالب على كثير من المفكرين هو أن الفكر لديهم وظيفة يقومون بها على خير وجه ، فاذا حان وقت الانصراف عادوا الى حياتهم الطبيعية . ليس الفكر لدى هؤلاء رسالة تؤرقهم بل وسيلة للتكسب وللاستزادة ، فيمكنهم الكتابة عن افريقيا وهم لايشعرون حتى بوجودها، ويكتبون عن الاشتراكية وهم لا يؤمنون بها ، وعن طبقات الكادحين وهم لم يروها على الاطلاق . حتى أصبح من الصعب فى مثل هذه البيئات التمييز بين الكتاب ، فالكل يتحدث لغة واحدة وهى اللغة المتداولة فى السوق ، يزايد بعضهم على بعض حتى احتارت الجماهير بينها ، وتساءلت كما تساءل الاشعرى من قبل حين فقد مصحفه بينما كان يعطى درسه فى المسجد وحوله التلاميذ ركعا خشعا من الايمان والتقوى وقال : كلكم يبكى فمن سرق المصحف ! رسالة الفكر هى التعبير الصادق عن حياة المفكر، فالفكر ليس بضاعة بل رسالة ، وليس وظيفة بل دعوة ، تلك كانت رسالة الفقهاء قديما ، عندما كانوا يتصدرون واقعهم كطلائع له،ويرفضون أن يؤجروا على ذلك ، فتلك كانت شهادتهم على عصرهم .

٦ — رسالة الفكر حقيقة هى مضمون الواقع ذاته ، فالفكر الغريب على الواقع أو الطائر فوقه قد رفضه تراثنا القديم برفضه على أن يكون للموجودات الذهنية المجردة وجود عينى متحقق فى الخارج ، ونقد علماء الاصول القدماء للمنطق الشكلى الذى لا يعنى بالمضمون . كان الوحى عند القدماء هو المضمون ، كان فكرا وكان واقعا معا . وربما كانت محاولات الوحى السابقة فى تطور النبوة تهدف الى تحقيق هذه الغاية ، وهى تطابق الفكر مع الواقع .

رابعا — رسالة الفكر الواقع ذاته :

١ — ليست رسالة الفكر الاشادة بالماضى السحقيق كنموذج فريد لا يتكرر ، فذلك نسيان للواقع الحاضر ومحاولة التعويض عنه بالعيش على التراث الماضى ومجد الجدود . صحيح أن الماضى له ثقله على الحاضر ، وصحيح أيضا أن الحاضر ان هو الا تراكم للماضى ، ومع ذلك فالحاضر واضح ، وله بناؤه كما أن له تطوره . والعيش خارجا عنه بايجاد نمط له سابق هو هدم له وقضاء عليه . ليست رسالة الفكر فى تجاوز الواقع الى الوراء ، فذلك عدم قدرة على الاتحاد به ، أو ايثار الطريق الاسهل ، وهو اللجوء الى المثل الاعلى القديم . صحيح أيضا أن العود المنبع الاول قد تكون دعوة لتطهير الواقع ، والعودة الى بساطة الطبيعة ، ولكنها دعوة متطهرة أكثر منها دعوة ثورية ، وتطبيق لنموذج اكثر منهم رفض للاخطاء الحاضرة . ان الصفاء الاول يمكن العثور عليه بالرجوع الى الواقع ذاته ورفض كل تغليف فكرى له ، وليس بالضرورة بالعود الى نموذج فريد سابق . لذلك نجد فى ثورات جيفارا وكامبو توريز الصفاء الاول للانبياء .

٢ — ليست رسالة الفكر أيضا الاشادة بمستقبل قريب زاهر . تحل فيه جميع الامور ، وينعم فيه الجميع بالخير والضياء ، وتجاوز الحاضر الى الامام الى مستقبل طوباوى ، تكون وظيفته التسكين والتخدير لذلك عارض الاشتراكيون العلميون الاشتراكية الطوباوية لانها نقص فى الوعى بالواقع . كما عارض فلاسفة التنوير استخدام الاخرويات فى الاديان من أجل ايهام الناس بأن ملكوت الله ليس على هذه الارض . لقد طالت الوعود وانتظرت الجماهير ، والكل يمنى نفسه بالشفاء العاجل . ان الاخرويات فى الاديان لم يكن لها هدف الا الثورة على الحاضر وتحويله الى واقع أفضل ، والغاية التى لا تحرك الجماهير تكون تعويضا لآلامها وتسكينا لعذابها . ان تسيير الواقع ولو خطوة واحدة خير من العيش فى مستقبل زاهر بالتمنى .

٣ — ليست رسالة الفكر الحديث عن الاشخاص بل الحديث عن المبادىء العامة التى هى من طبيعة الفكر . الوحى ذاته مستقل عن الانبياء « وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل » . ومهما بلغ الاشخاص حدا أقصى فى تحقيق لرسالة فان الابقى هو الفكر . وقديما قال ارسطو بعد نقده لاستاذه أفلاطون « أحب أفلاطون ولكن حبى للحق أعظم » . ليست رسالة الفكر فى جعل الشخص مركز العلم ، كل شىء يخرج منه ويرجع اليه . الواقع كله منه ، وكل ما يحدث فيه من تغير فيض منه . وقديما جعل الصوفية المسلمون الوحى مركزا حول شخص النبى ، وتحدثوا عن محمد الحقيقة الذى انبثق منه الكون ، وخرجت منه الرسالات ، وهبط منه المطر ، وصدر عنه العلم . والحقيقة أن الواقع منفصل عن الشخص ، والفكر منفصل عن الشخص المعبر عنه . وقديما أيضا حصل تحول أساسى فى الفكر المسيحى القديم ، عندما تحول محور الفكر المسيحى من الكلمة الى الشخص ، ومن الوحى الى شخص المسيح ، فبدل الدعوة الى الفكر والاخلاق كانت الدعوة الى الايمان بشخص المسيح . وحديثا أيضا ترفض المجتمعات الثورية الاصيلة عبادة الشخص Culte de la personne وذلك حتى يكون الخلود للثورة وللمبادىء . وقد يكون ذلك سبب منع التشخيص فى الاسلام ، وذلك لان الفكر الحق لا يشخص ولا يتعين فى فرد . ان كل مظاهر التشخيص تدل على تخلف حضارى ، وعلى سيادة الخرافة ، كما هو الحال فى تشخيص الافريقيين لقوى الطبيعة ، ان المبادىء فى التربية الوطنية هى أن الامم والمبادىء هى الخالدة لا الاشخاص ، ومن تراثنا القديم نجد أن ابن رشد والفلاسفة أعطوا الخلود للانسانية أو للعقل البشرى الكلى ، وليس للنفس الجزئية التى تود المحافظة على عملها الصالح لنفسها لا لخير المجموع .

٤ — ليست رسالة الفكر اتباع منهجين مختلفين ، الاول علمى فيما يتعلق بالظواهر الاجتماعية ، والثانى دينى فيما يتعلق بالعقائد والتاريخ المقدس . الفكر له منهج واحد يطبقه فى شتى الظواهر . ولكن عند بعض المفكرين نجد هذه الازدواجية المنهجية . فهم يشعرون بالاقلية الطائفية وسط اغلبية أخرى ، مع ان الثورة الحقيقية تمنع

قسمة الجماهير الى طوائف ، ولا ترضى الا بالقسمة الثورية ، ويختارون الالتقاء على الدنيا لا على الدين ، فالدنيا للجميع والدين للفرد ، ويكون لهم منهجان : الاول تقدمي اجتماعي ثوري للدنيا ، والثاني رجعي فردي للآخرة ، ويرفضون تطبيق المنهج الاجتماعي على الدنيا والدين معا ، أي أنهم يريدون في الدنيا المحافظة على التصور الافقي للعالم ؛ أي الانسان في التاريخ ، ويريدون في الدين المحافظة على التصور الرأسي للعالم أي الانسان مع الله . والحقيقة أن الموقف العام لمثل هؤلاء المفكرين هو موقف المحافظة ، لان انتسابهم الى المنهج الاجتماعي ان هو الا من قبيل اللحاق بالاغلبية .

٥ — ليست رسالة الفكر خلق رقابة داخلية عليه ، اذ كثيرا ما يراقب المفكر نفسه قبل الكتابة ، ولا يكتب الا ما مر أولا على هذا الرقيب الداخلي . والكتابة على هذا النحو من أشق الامور وأصعبها على النفس ، لانها ليست تعبيرا عما يدور فيها ، بل منعا له وتحويرا وتبديلا . وبالتالي تفقد الكتابة وظيفتها الاساسية في التعبير ، وتصبح لونا من المداراة وفنا من فنون الحواة . والحقيقة أن رسالة الفكر هي في أن يكتب المفكر ما يعتقد ، وأن يعبر عما يشعر به ، وأن يتخلى عما تعود عليه من الرقابة الداخلية التي قد يكون فرضها على نفسه دون أن يطلب أحد منه ذلك . توخيا للسلامة وايثارا للعافية . ان الرقيب الوحيد الممكن داخليا هو الضمير الذي هو حياة المفكر وشرفه . وكثيرا ما يلزم الضمير بصاحبه اما بأن يقل خيرا أو ليصمت . وقد يكون الصمت شهادة على الواقع أبلغ من مخالفة الضمير والشرف والامانة . ضمير المفكر ، وشرف الكلمة ، وأمانته على الواقع .

٦ — ليست رسالة الفكر استعمال حجة السلطة ، سواء السلطة السياسية أو السلطة الدينية ، بل الفكر يستمد سلطاته من ذاته ؛ بالتحليل المباشر للواقع . وان كثيرا من المفكرين يتحدثون عن نظرية الاسلام في موضوع معين ، معتمدين على السلطة الدينية ، وقد تحدث وسيلة الحجة والاقناع ، وقد يقوى الفكر ويشتد كلما واجهته السلطة السياسية . الفكر يستمد سلطته من ذاته وتعظم سلطته وتقوى كلما كان تعبير عن الواقع ذاته . لذلك فان وسيلة التعامل مع المفكرين هي وسيلة الحجة والاقناع ، وقد يقوى الفكر ويشتد كلما واجهته السلطة بحجة السلطة ورهبة السلطان ، وقد تظل فكرة واهية على مدى السنين لان طريق رفضها كان طريق السلطة ، في حين أن مقاومتها بالحجة كان يمكن القضاء عليها في لحظات معدودات . وقديما استطاع معاذ بن جبل أن يقارع الخوارج الحجة بالحجة فرجع منهم الآلاف معه . ان الفكر هو الابقى ، وفي عصورنا الحديثة طالما كان النصر للفكر مهما كان حجر السلطة عليه .

دور المفكر في البلاد النامية

(أشكال التعبير)

لقد آن لنا الآن أن نبحث عن دورنا في مجتماتنا . وان كثيرا من مظاهر الاضطراب الثقافي والفكري فيها لناشئة عن نقص في وعينا بهذا الدور المحدد الذي علينا القيام به . والغرض من هذا المقال توضيح هذا الدور حتى يمكننا بعد ذلك ملأ هذا الفراغ الذي نشعر به أمام واقعنا الذي يتطلب مفكرا يعي القديم ويرى الجديد ، وينقل الحضارة من مرحلة الى أخرى ، كما فعل ديكارت في الحضارة الاوربية عندما نقلها من العصر الوسيط الى العصر الحديث .

ولا يعني الدور هنا الوظيفة التي على المفكر القيام بها باعتباره موظفا ايديولوجيا في مجتمعه بل يعني المهمة التي يأخذها المفكر على عاتقه احساسا منه بالمسئولية الوطنية كمفكر شريف ، ويعني أيضا الرسالة التي على المفكر أن يؤديها في مجتمعه احساسا منه بمسئوليته عنه كمواطن مخلص ، وهي رسالة مشابهة لرسالة الانبياء في التنظيم والقيادة الرسالة هي ما يقصده فيبر بالمعنى الثاني لكلمة Beruf أو ما يقصده فشته بكلمة Bestimmung أي قدر ومصير (١) .

كما لا يعني الدور القيام برسالة مملاة ومعروفة مسبقا كما هو الحال في رسالة الانبياء أو في رسالة كبار المنظرين الذين تسلحوا من قبل بايديولوجية جاهزة ، بل يكشف الدور عن أزمة حادة يعيشها المفكر لان دوره لم يتضح بعد ، ولانه يمارس هذا الدور كما تشاء الظروف ، وكما تفرض الاحداث حتى ليصل به الامر الى أن يقوم بدورين مختلفين أو ، ان شئنا ، بدورين متعارضين ، الحديث عن الدور اذن هو حديث عن أزمة ، وأزمة تستعصي على الحل النظري ، وقد لا يكون لها حل الا في الواقع بعد التجربة والممارسة .

وتتلخص هذه الازمة في أن المفكر في البلاد النامية يعيش في حيرة بالنسبة لاشكال التعبير لا يدري ماذا يفعل واي شكل يختار خاصة وأن هذه الاشكال تبدو متعارضة أو متناقضة ، كلها جائزة الوقوع مع اختلاف في الدرجة والاثر .

ولا تعني اشكال التعبير أن المفكر يجد نفسه أمام مشكلة شكلية محضة بل لان أشكال التعبير هي الطريق الذي يستخدمها المفكر للتعبير عن نفسه والايصال فكره للآخرين ولتحويله الى أثر في الواقع وتغيير فيه ،

الكاتب ، اكتوبر سنة ١٩٧٠ ، العدد ١١٥ .

(١) انظر مقالنا : الدين والرأسمالية ، حوار مع ماركس فيبر ، الكاتب ، ديسمبر ١٩٦٩ .

ورب فكرة صحيحة علميا ولكنها تخطىء فى اختيار شكل التعبير عنها . لا يتعدى هذا المقال اذن دراسة وسـائل الاتصال بين المفكر وجمهوره ولا يتجاوزها الى المضمون أى دور المفكر الحقيقى وموقفه بالنسبة للتراث القديم أو التراث المعاصر له (٢) .

وخصصنا بالمفكر حتى لا نتحدث عن دور المثقف بوجه عام . ولو أن الفصـل بينهما صعب للغـاية . المفكر هو المنظم للواقع العريض الذى يشمل القديم والجديد معا ، وهو أكثر المثقفين وعيا وقدرة على التنظير . المفكر هو بؤرة المثقفين الذين يتجمعون حوله ، والمثقفون هى جمهـور المفكر الذى هو رائدهم . فكل مفكر مثقف وليس كل مثقف هو بالضرورة مفكر . الثقافة هى التى تعطى الفرد الشرط اللازم للوعى ، والفكر هو وعى الثقـافة ، أو الثقـافة عندما تعى ذاتها ، أو ان شـئنا ، الفـكر هو وعى الوعى .

فاذا كان المفـكر غير المثقف ، وأن كان مثقفـا ، فهو بالاولى غير المتعلم ، وان كان بالضرورة متعلما . فالمتعـلم هو المواطن الذى يعرف القراءة والكتابة والذى حصل على كمية من المعلومات تؤهله الى كسـب الحد الادنى للقوت ، ويمكنه أن يصير مثقفا لو استعمل امكنيته هـذه فى الوعى بذاته والوعى بواقعه ، المتعلم هو المواطن الذى لم يحركه العلم ولم ينفعل به .

ولا يعنى ذلك أن يكون شرط العلم أو الوعى هو القراءة والكتابة ، فهناك كثير من المواطنـين أميون ولكنهم عالمون ولديهم الوعى الكافى بأنفسهم وبواقعهم ، وهم المتصلون بالواقع مصدر كل فكر بل والمنغمسون فيه لانهم جزء منه ، وهؤلاء باسـتطاعتهم أن يكونوا مفكرين ومنظرين لواقعهم الخاص أو حتى للواقع العريض اذا ما اتيحت لهم الفرصـة للتعرف عليه . وكثيرا ما نسمع فى هذه الايام عن اللبان والكهربائى وعن الزجالين وشعراء العامية الذين لم تفسدهم السلطة بعد ولم تسـلط عليهم الاغراءات التى يتعرض لها المفكر .

ولو نقل الباحث سواء كان باحثا فى العلوم الانسانية أو فى العـلوم الطبيعية ، وهو العـالم ، لان البحث مهمة اكاديميـة صرفة يخضـع لاحتياجات المجتمع النامى والارشـاد المنظر له ، كما تتصـف الابحاث بصفة العموم ، ولا يظهر فيها الطابع الحضارى بقدر ما يظهر فى الفكر . وقد لا يكون بين العـالم الطبيعى فى البلاد النامية والعالم فى البـلاد المتقدمة فرق شاسع فى حين أن المفكر فى كل منهما له وظيفـة مختلفة أو متعارضة . ولا يعنى ذلك ان المفكر لا يكون باحثا أو عالمـا بل ان البحث هو شرط الفكر الموضوعى لانه لا يمكن الاكتفاء بنفاذ البصيرة أو صواب الرؤية أو الالتصاق بالواقع والاتحاد به .

---

(٢) سنتناول مقالاتنا فى « الكاتب » تباعا هذا المضمون ، واقتصرنا فى مقالنا هذا على « اشكال التعبير » كمقدمة لتحليل المضمون .

ولم نقل المفكر فى صيغة الجمع لان المفكر إندر من الندرة . وقد يكون فى المجتمع كله مفكر واحد ان وجد ، فالعصر لا يتحمل اكثر من مفكر ويكون هو المفكر بألف ولام التعريف . فعصر ديكارت كان به مفكرون ، وكل منهم يحاول ان يقوم بنفس المهمة التى قام بها ديكارت. ولكن لم يكن هناك الا ديكارت واحد . تظهر فى كل عصر ارهاصات للفكر ولكن المفكر هو الذى يعبر عنه ويعطيه الصياغة العلمية .

والبلاد النامية التى ننتسب اليها بالرغم من اختلافها فيما بينها وبالرغم من نوعية حضاراتها الا أنها تشترك فى سمات حضارية عامة . قد تكون مختلفة فى اقتصادياتها وفى ظروفها التاريخية والجغرافية (اليمن والصين مثلا) ولكنها تشترك فى صفات عامة هى الصفات الحضارية التى فيها تبرز المشاكل مثل التطور أو التقدم او التغير او التحرر . ولا يعنى ذلك الحديث عن البلاد النامية ككل بل الحديث عن اقربها الينا وتلك التى يعيش فيها .

وليس بحثنا هذا تاريخيا يحتوى على عرض للآراء والنظريات التى قيمت حتى الآن فى هذا الموضوع ، بل سنحاول عرض المشكلة عرضا مباشرا ابتداء من واقعنا الخاص ومحاولة تنظيره باللجوء الى الاشياء ذاتها . قد يوحى ذلك بنقص علمى فى المصادر ولكنه فى نفس الوقت يعطى فرصة أكبر للباحث على التعامل مع واقعه المباشر بصرف النظر عن قيل وقال . سيكون اعتمادنا اذن فى هذا المقال على الاجتهاد الشخصى اكثر من اعتمادنا على المراجع لان الموضوع ما زال خصبا بعد ولم يتناوله كثير من الباحثين باستثناء البعض منها الذى يرى فى المفكرين فى البلاد النامية حصيلة التراث الغربى واثرا منه والذى يحدد صلتهم بالسلطة أو الذى يقسم هذا التقسيم المشهور بين محافظين وتقدميين أو الذى يصف انتماءهم الى البرجوازية الصغيرة (٣) .

فمن هو المفكر اذن ؟ المفكر هو ذلك المواطن الشاب الذى استطاع أن يعى تراث مجتمعه القديم وأن يرى واقعه المعاصر وأن يدفع بمجتمعه خطوة نحو التقدم تكون هى مهمة جيله .

فهو المواطن الذى ارتبط بأرضه وتربته لانه افراز منها وصورة لمأساتها ، والذى ارتبط بشعبه ويشعر نحوه بمسئولية اليقظة ثم التنوير أى انه هو الذى لا يعرف لنفسه أرضا غير أرضه أو شعبا

---

(٣) أنظر هذه الموضوعات فى الدراسة الاتية التى تفضل الاستاذ عبد الكريم أحمد بارشادنا لها .

Schills Political change in under-development countries.

Benda : Nationalism and Communism.

Sigmond : Idéologies of the devélopment Nations.

Emerson : From Empire to Nation.

غير شعبه وكأن التاريخ قد حمله مسئولية العصر . هو النبى بين قومه ينقلهم من مرحلة الي مرحلة أو الذى يغيرهم من حال الى حال .

وهو الشاب أيضا الذى تتوافر فيه كل مقومات الريادة من حماس واعدام وشجاعة وبراءة وحسم ، ذلك لان المفكر الشيخ قد انتهى عصره بعد أن تراكمت عليه الاحداث وكثرت منـه المساومات حتى أصبح من وجهاء القوم يبغى السلامة وحسن الختام . فقد زمام المبادرة بطول العمر وأصـبح البعض منهم مثال التعـايش الرخيص الذى يحرص على لقمة العيش المترفة حرصـه على حياته . فاذا تذمر البعض منهم فلا يتجاوز هـذا التذمر خارج جنبيه ولا يتعدى حـديث العاجز الذى لا حول له ولا قوة . أو يذكر المستمعين له بتاريخ نضاله الطويل فى أوائل القرن عندما كان فى سن الشباب فى سن هؤلاء الذين اجتمعوا معـه اليـوم ليقـدم اليهم كشف الحساب أو ليتعلموا من جيـل شارف على الزوال عندما كانوا بضعة أفراد كالنجوم المضيئة فى السماء يذكرون فى حلهم وترحالهم ، فى حركاتهم وسكناتهم . الا أن كوبا كنموذج فريد للبلاد النامية استطاعت تجاوز ذلك حين جعلت لجنة حزبها المركزية من شبان تحت سن الثلاثين !

وهو الذى يعى تراثه القـديم لانه ما زال حيا فى وجـدان العصر ، منه ما يعوق تقدمـه ، ومنـه ما قـد يساهم فيه لو تم كشفه وابرازه وتأهيله ثم الاعتماد عليه . هو الذى يخرج من الماضى السحيق كما خرج الاصـلاح الدينى عند لوثر من داخل الكنيسـة والاصـلاح الدينى فى مجتمعنا الحديث من بين مشايخ الازهر وذلك لان من بين أزمات البـلاد النامية التى تعوق تقدمها هى صلتها بماضيها وعـدم تحديد هذه الصلة التحـديد الواضح وعدم الجرأة على صياغتها مرة واحدة والى الابد وهو ما يبدو فى بعض الشعارات مثـل : الاشتراكية الاسلامية ، الاشتراكية العربية ، الاشتراكية الافريقية . يحتـوى المـاضى على الغث والسمين ويتضمن ما يعـوق التقدم وما يدفعـه الى الامام ، وان تذبذب الحاضر وميوعته وتوقفه قـد يكون لارتباطه بما يعوقه فى القديم . مهمة المفكر فى أن يفصل هذه المشكلة فى وضـوح وجرأة حتى ينتهى من هذه المشكلة التى يتحدث عنها الجميع ولا ينتهون منهـا الا الى التوفيق أو اعـلان الشعارات دون تمحيص أو بيان للكيفية .

وهو الذى يرى أحداث العصر ويشعر بمتطلباته ويعمـل بمقتضاه دون تنظيم سابق أو نظرية معطاة سلفا . صحيح أن التسليح النظرى ضرورى ولكن هذا التسليح مفروض من الواقع نفسه فهو الذى يحددها بل هو الذى يختارها ان كان المفكر عليما بعـديد من التنظيمات التى صدرت عن تجارب سابقة مشابهة . فاذا ما أيد الواقع احداها ، تكون صادرة عنه وتنتمى اليه أكثر من صدورها عن قيـاس أو انتمائها الى تجـربة عامة شائعة . وقـد يكون ما يفرضه الواقع أكثر تقدما بكثير مما تتطلبه النظرية بل ونظرية التقـدم بالذات . فالواقع هـو مصـدر الفكر سـواء الفكر المصاع سلفا أو الفكر الجديد الذى ما زال يبحث عن

صياغة . الواقع هو مصداق النظرية ومحك علميتها ، ومن ثم كان النقاش حول أى النظريات نأخذ نقاش زائف لان الواقع يفرض نظريته .

وهو الذى يرى مهمته فى نقل واقعه من مرحلة الى أخرى وتكون مهمة جيله دون أن يتمنى أن يتحول مجتمعه النامى بين يوم وليلة الى مجتمع متقدم أى انه هو الذى على وعى تام بتقدم التاريخ وبما يمكن له فى جيله أن ينجزه دون خلط بين مهام الاجيال . قد تكون مهمة جيله تحويل الدين الى ايديولوجية وليس تحويل الإيديولوجية الى ايديولوجية علمية ، أو قد تكون مهمة جيله التنوير لا التغيير ، فالتنوير هو شرط التغيير ، أو قد تكون مهمة جيله الاصلاح لا الثورة لان الاصلاح هو الثورة الدائمة ، أو قد تكون مهمة جيله فى مزيد من العقلانية للقديم وليس فى رفض القديم كله . لا يعنى ذلك وقوع فى نظرة آلية لمراحل التقدم بل يعنى أن الفكر على وعى تام بما يمكن عمله فى عصره وبما يمكن عمله فى العصور التالية وهذا هو لب الواقعية .

لقد أعطى الفلاسفة قديما للمفكر هذا الدور فتحدث أفلاطون عن الملك الفيلسوف أو الفيلسوف الملك ، وذلك لا يعنى التوحيد بينهما بقدر ما يدل على الدور القيادى للمفكر من حيث هو منظر للاحداث كما فعل فشتة فى « نظرية العلم » لمقاومة المحتل بالكفاح المسلح وفى « الدولة التجارية المغلقة » كنموذج للاستقلال الاقتصادى .

أولا : بعض المخاطر التى تهدد المفكر فى البلاد النامية .

يتعرض المفكر فى البلاد النامية لبعض المخاطر عليه أولا أن يتجنبها حتى يمكنه القيام بدوره والا جرفه التيار وأصبح مكانه شاغرا ينتظر من هو أكثر منه حسما وصلابة . وقد تكون هذه المخاطر خارجية من واقعه وقد تكون داخلية من نفسه حين لا تستطيع التغلب على المخاطر الخارجية .

المخاطر الخارجية :

وتبدو المخاطر الخارجية فى صورة اغراءات يعرضها الواع مرة على استحياء ومرة فى فضاحة حتى لا يقوم المفكر بدوره بل ليقوم بالدور المضاد وأهم هذه الاغراءات هى :

١ — اغراء السلطة :

وهو أول اغراء يتعرض له المفكر . فعندما يبدأ مهمته ، وهو ناشىء من صفوف الشعب ، وعندما يبدأ أثره فى الظهور وتتجمع حوله جماهير المثقفين تلوح له السلطة بأن يكون جزءا منها وترمى بذلك لغرضين . الاول ظهور السلطة بظهر الباحث عن القيادات الشريفة وبالتالى التستر وراءها وفعل ما تريد وراء هذه الواجهة الشريفة . والثانى شراء

المفكر عن طريق اثارة حب السلطة فيه واذاقته لذة الامر والنهى حتى يصبح جزءا من السلطة ويصبح مبررا لها ولافعالها . بل انه يصل فى بعض الاحيان الى أن ينقلب على مصدره الاول الذى خرج منه ، وهو الشعب ، ويصبح أداة فى يد السلطة تسخره كيف تشاء . قد يلبى المفكر أولا نداء السلطة له عن طيب خاطر وعن نية فى افادة مجتمعه بخبرته وذلك لان الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن ولكنه ينتهى فى النهاية الى الذوبان فى السلطة والى تبرير ما تفعله ويتحول من مناضل الى مبرر . وبعد أن تشعر السلطة انه أصبح آلة فى يدها تستخدمه كيف تشاء وتنقله من مكان الى مكان وهو لا يستطيع لها رفضا حتى اذا استهلكته عن آخره أو حين يفقد القدرة على التبرير الذكى ويكرر تبريره القديم الذى لا يلاحق الاحداث والذى لا تكشفه الجماهير لفظته خارجها اما بفضيحة أو فى صمت ، بفضيحة حتى تكشفه للجماهير التى وثقت به أولا وحتى تحمله اخطاء السلطة باعتباره هو المسئول عنها وبذلك يكون هو كبش الفداء وتخرج السلطة نظيفة بريئة ، أو فى صمت عندما يعصاها المفكر أو ينذرها بالعصيان فتشترى صمته بأى ثمن يرضاه . وتتعامل السلطة مع كل المفكرين تباعا ، مفكرا اثر مفكر حتى تقضى عليهم جميعا وتكون النهاية كشف المفكر أمام مواطنيه والقضاء على اثره بعد أن يفقد المواطنون ثقتهم فيه .

مهمة المفكر الشريف اذن هى مقاومة اغراء السلطة وبقاؤه معبرا عن الجماهير والمضحى فى سبيلها لا يتأخر عن قول كلمة حق بل ولا يندمج فى السلطة بتاتا ويظل شوكة فى جسدها كما يصف كيركجارد الفيلسوف ، ويظل عينا مفتوحة على تصرفاتها والرقيب على أفعالها ومنفذا يعبر منه الرأى العام عن نفسه . ولا ينال عن فكره اجرا أيا كان فقد عرضت على ابن تيمية الوزارة نتيجة بلائه فى الحروب الصليبية وافتائه للمسلمين ولكنه اصر على بيع الحاكم واقصائه لانه لم يكن حراً .

وقد أصبح عديد من المفكرين فى البلاد المتقدمة فى صراع مع السلطة ويقومون بدور المفكرين فى البلاد النامية من دعوة لحرية الفكر وللقضاء على انماط التخلف ولافساح المجال للشبان والانفتاح على العالم حتى أصبح المفكر بحكم رسالته فى صراع دائم مع السلطة (٤) . فالسلطة تمثل البقاء والمحافظة وما هو كائن والمفكر يمثل الحركة والتقدم وما ينبغى أن يكون . ولا يعنى ذلك أن تكون هناك معارضة للسلطة بأى ثمن وهى المعارضة الرخيصة التى تبغى الظهور حتى يتم شراؤها كما تفعل فى بعض الاحيان اليسارية الانتهازية أو هى المعارضة الطفولية او الفوضوية بل يعنى أن هناك عينا مفتوحة باستمرار وشاهدا على مسيرة العصر ومنبها على اخطائه .

٢ ــ اغراء المنصب :

واذا كان المفكر لا يخشى منه كثيرا فانه كثيرا ما يتعرض لاغراء

---

(٤) أنظر : أحمد عباس صالح : المثقف والسلطة ، الكاتب ، ديسمبر سنة ١٩٦٨

المنصب ويوضع فى مكان الصـدارة ويكون الهدف من ذلك شيئين : الاول تحميله أخطاء السلطة ان ثارت الجماهير عليها وتشويه سمعته حتى تضيع الثقة بينه وبينهم . والثانى تحويله الى عبد للمنصب بعد أن يذوق طعمه سواء فى المكتب الوثير أو فى عـدد السعاة الذين يقومون ويقعدون أو فى اللجان المستمرة وجلوسه مع مشاهير القوم ووجهائهم .

ويحدث ذلك دائما للمفكرين المناضلين الذين لهم تاريخ طـويل من النضال السياسى فقد تم اغراؤهم بالمناصب فذابوا فيهـا وعاشوا على تاريخهم القديم فكان نضالهم طريقا الى المنصب ويكونون عنوانا على كل مناضل زائف يستغل نضاله من أجـل الوصول أو علامة زائفة لقيادة مزعومة للاجيال الجديدة التى تغتر بهم وتعتبرهم زعماء للنضال . ولكن الاجيال الواعية تلفظهم باعتبارهم مراجعين أو أكثر من ذلك وتسـتمر فى النضال بدونهم وتخلق من انفسها قيادات جـديدة أكثر حزما وأشد اصالة . فاذا كانوا فى موقع فكرى أصبحوا ملكيين أكثر من الملك بعـد ان أصبحوا جـزءا من جهـاز الدولة لا من الثـورة ، وبكثرة التكرار يعتقدون تبريرهم ويدافعون عنه كعقيدة ويجدون لها المبررات الجديدة ويزيدون عليها من ذكائهم وثقافتهم حتى يختلط الحق بالباطل ويخرج للناس ممزوجا تعمى أمامـه الابصار . وغالبا ما تعطى لهم قيادة الراى العام فى الصحافة والمؤسسات الثقافية والفنية ودور النشر وأجهزة الاعلام حتى تضمن السـلطة توجيه الراى العـام كما تشـاء . وهكذا يعيش المفكر بواجهته الرسمية أولا وهو غير راض بينه وبين نفسه على ما يقول ويفعل ولكن هذه الواجهة تتحول بعد ذلك الى اعتقاد باطنى بطول الالفة لها . مساومة وراء أخرى حتى يصبح المفكر مجموعة من المساومات وهو يظن انه مفكر مناضل .

وقد يرفض المفكرون الاكثر صلابة كل اغراءات المنصب بل ويؤثرون البقاء حيث هم مقيدى الحركة فى اقـل نطاق ممكن علامة لمجتمعهم على شرف الكلمة وأمانة الفكر .

٣ ــ اغراء المال :

فاذا لم يبلغ المفكر من الصـلابة القدر الذى يجعله يتعرض لاغراء السلطة أو المنصب فانه يتعرض لاغراء المال خاصة فى مجتمع نام أصبح فيه البحث عن لقمة العيش هدفا وغاية . فيعطى المفكر الناشىء أكثر ممـا يستحق حتى يتذوق طعم المـال وحتى يصبح عبـدا له . وسرعان ما يعيش كوجهاء القـوم . فاذا كان ممن لهم صولة فى الفكر والادب عرض عليه ما هـو جدير لمثله جـزاء صمته سـواء كتب أم لم يكتب . ولا يعصى أحد عن ذلك تقريبا . ويكون مصيره اما التواطىء بالصمت أو التبرير بالحديث المأفون . لقـد أصبح الفكر فى كثير من البلاد النامية عملا اضافيا يؤجر المفكر عليه وقـد بلغت نسبة الاجر الاضافى للمفكر فى بعض الاحيان مثل اجره من عمله اليومى أو يزيد اضعافا . وقد كان سقراط يعلم الناس بلا أجر وكذلك الانبياء والمرسلون الذين دعوا الناس

بلا أجر . بل ان المفكر الاصيل هو الذى يكتب ويساهم بالمال من أجل انشاء جريدة أو مجلة . فقد نشأت معظم المجلات الملتزمة بقضية على على هذا النحو ، وعاش معظم المفكرين الذين يدعون لفكرة على هذا المنوال . العمل الفكرى كالعمل السياسى تحقيق لرسالة لا يؤجر المفكر او السياسى عليها ، ويكون أجره الوحيدة فى هذه الحالة هو رؤية اثره فى مجتمعه ورؤية التقدم الذى ابغيه وقد تحققت بشائره بالفعل .

واذا كان من الشبان الذين ما زالوا فى أول الطريق فانه سرعان ما يقع فريسة للاغراء ويبعد عن طريق الكفاح المحفوف بالمخاطر ما دام سبيل الوصول اليه ميسورا ويضع فكره فى خدمة الامير كما كان يفعل الشعراء القدامى فى مدح الخليفة من أجل كيس الذهب الا أن المدح القديم كان سافرا مفضوحا فى حين أن المدح المعاصر مقنع فى صيغة البحث العلمى أو التحليل السياسى أو التوجيه الفنى أو الوعظ الدينى .

ولكن قد يرفض البعض أكياس الخليفة ويظل على ما يقيم به أوده مؤثرا حياة الكفاف كما يظل علامة لعصره على صلابة الالتزام وعلى رفض تفاهة العصر ، يظل شاهدا على شرف الكلمة وامانة الفكر . قد تحاول السلطة من جانبها عدم تركه فى هدوء فتضع أمامه العراقيل وتحيك حوله المؤامرات وتحاربه فى لقمة العيش حتى ينتهى الى الرضوخ أو الجنون أو الموت جوعا .

٤ — اغراء الشهرة :

فاذا رضى المفكر بأقل القليل لم تعرض عليه السلطة أو المنصب أو المال بل تعرض عليه الشهرة عن طريق الاعلان المباشر فيصبح صحفيا أو فنانا أو يوضع فى مكان الصدارة كواجهة امام عدسات التصوير . وقد تأتى الشهرة من خلال القيادات الحزبية التى يظهر فيها الافراد امام الشعب ويلعبون دور الامير الصغير على مستوى الاحياء أو فى الهيئات والجامعات . وأصبح أمام كل من يريد الشهرة بأى ثمن طريق واحد وهو الانضمام الى التنظيمات السياسية أو الاتصال بالسلطة فى أحد مستوياتها للاعلان عن وجوده بأية وسيلة كما يفعل اليسار الزائف الذى يعلن عن يساريته من أجل امتصاص السلطة له .

وتكثر اجهزة الاعلام من الحديث عن المفكرين وتنشر صورهم وآرائهم ، وتعقد الندوات والجلسات معهم ويعاد بناء المجتمع فى جلسة وتتحقق المشروعات فى ندوة ويرسلون الى الخارج فى زيارات مستمرة ولرئاسة المؤتمرات حتى تتحقق ذواتهم الجديدة ويتحدثون باسم الشعب ويتصورون أنهم المعبرون عنه .

فاذا اصبح المفكر عبدا للسلطة والمنصب والمال والشهرة واستيقظ ضميره يوما ما أو زاح عن عينيه نقاب النفاق والازدواجية لفظته السلطة باعتباره ناكرا للجميل وجاحدا للنعمة والتقى برفيقه القديم فى

النضال الذى لم تستطع السلطة شراءه ويتحقق من أنه لقى نفس المصير بعد أن خسر شرفه .

قد يظل البعض مطويا وراء الجدران فى ظل النسيان ، ويكون صمته فى هذه الحالة علامة على صوت الشرفاء فى العصر .

المخاطر الداخلية :

اما المخاطر الداخلية فهى تلك التى يتعرض لها المفكر من داخل نفسه بعد طول وجوده فى مثل هذا المجتمع الذى يلقى له بالسلطة حتى تتصيده ، أى أنها هى المخاطر الخارجية عندما تتحول الى أبنية نفسية وتصبح اغراءات داخلية يقدمها المفكر الى نفسه بل ويجد لها تبريرا خاصة اذا لم تلتفت السلطة لمفكر بعينه والتفتت الى غيره ، ومن ثم تظهرالاغراءات لديه كشوق غير مشبع يتحول الى دوافع نفسية أو الى أقانيم تقرب الى حد التقديس . وأهم هذه المخاطر هى :

١ ــ التطلع :

يجد المفكر نفسه وقد وقع فريسة لعدم وجود سياسة ثابتة للاجور تتناسب مع طبيعة العمل وحده اذ تتحدد الاجور طبقا لمكانة الفرد أو نوعية المؤسسة أو لقيمة العمل المسدى للسلطة أو للغاية الاخيرة التى يهدف اليها العمل أو للمزاج الشخصى لرئيس المؤسسة الذى تحدده الصداقة أو القرابة أو الواسطة . تتغير سياسة الاجور يوميا فمرة ترفع البدلات ومرة تخفض ، وترفع القضايا امام المحاكم يوميا من أجل الفصل فى المنازعات المالية بين الجمهور والسلطة .

وهكذا أصبح هم الفئات جميعا المحافظة على دخل مناسب أو المطالبة بزيادة فى الاجور . يشتكى الدبلوماسيون من شظف العيش فى الخارج وأنهم لابد أن يعيشوا فى مستوى رفيع يليق ببلدهم النامى الفقير ولابد أن يتمتعوا باعفاءات جمركية وبتسهيلات ضريبية لانهم يؤدون الى الوطن أروع الخدمات . ويتطلع المبعوثون فى الخارج لما يرونه أمامهم من مساكن تدفعها الدولة ومن العيش المترف للبلوماسيين فينادون بالمساواة معهم وبرفع مستواهم مثلهم ويشكون أيضا من شظف العيش . وفى الداخل يتطلع الصحفيون ومن يعملون بأجهزة الاعلام الى اجور الفنانين كما يتطلع المثقفون الى أجور المشتغلين بالاعلام ويتمنون الوصول الى دخول الراقصات والمغنين والمنشدين والمقرئين . وتستمر التطلعات من طبقة الى طبقة ، كل طبقة تتطلع الى الطبقة الاعلى منها دخلا وبين هذه الطبقات المتنافسة جميعا وبين الطبقات المعدمة وهى طبقة الاغلبية فرق شاسع وهو الفرق بين من يملكون كل شىء ومن لا يملكون شيئا ، بين من يعتبرون الدخل القومى ملكا لهم وبين من هم الاصل فى الدخل القومى ومصدره الذين يعتبرونه غريبا عنهم ، خرج منهم ولن يعود اليهم . وتستمر التطلعات وتمتد وتحاول كل طبقة المطالبة بتأييد السلطة لها وان فشلت فى ذلك صراحة تحاول التأثير عليها من الخارج أو التسلل اليها وسيادتها من

الداخل عن طريق التعيين المباشر أو عن طريق تنفيذ القرارات وصياغة التوجيهات واعطاء النصائح واقتراح الحلول . فان فشلت فى ذلك حاولت التغلب على السلطة وسيادتها وتسخيرها لها مع ابقائها كصورة وواجهة خارجية أو مع القضاء عليها نهائيا كما يحدث فى الانقلابات الداخلية عندما يتحول الحكم من صالح طبقة الى صالح طبقة أخرى .

٢ — التكسب :

فاذا لم يستطع المفكر الوصول الى مكاسب طبقية فانه يرضى بالتكسب وهو باق فى طبقته الخاصة وجعل جل همه جمع المال وتكديس الثروة على حساب شرف الكلمة أو على حساب البحث المستفيض والعمق المطلوب منه . ويبدو مظاهر التكسب فى تجارة المؤلفات وفى السعى وراء الربح بأى ثمن خاصة فى مجتمع اصبح كل همه كيف يبحث عن لقمة العيش ولم تعد فيه مثل يمكن للانسان أن يعمل من اجلها . بل ان السلطة تحارب هذه المثل وتجعل الجماهير تجرى وراء لقمة العيش حتى يعكف كل فرد على شأنه ويجد فى المحافظة أولا على وجوده الفيزيقى ما يشغله . فاذا لم يكفه الطريق الطبيعى سلك كل السبل الشاذة من أجل الحصول على المال من تزييف ورشوة صريحة أو مقنعة أو تجارة أو شراء للاراضى واستغلالها وتنشأ أنماط للسلوك تحددها علاقات التكسب كما تنشأ مثل جديدة ومقاييس للنجاح أبعد ما تكون عن مثل الفكر ويتحول المجتمع الذى يعلن عن روحانياته ومعاداته للماديات الى مجتمع يوجهه المال ويقوم على عبادة القرش . ولا يكون هناك فرق فى هذه الحالة بين المفكر وبائع الخيش أو النحاس أو الحديد الخردة . وتتهم كل الدعوات التى تدعو الى تغيير مثل المجتمع الى مثل جديدة — تتهم بالحاد والفكر والمادية واليسارية المتطرفة !

٣ — الانعزال :

فاذا لم يستطع المفكر أن يتطلع أو يتكسب فانه يعكف على شأنه ويشغل نفسه بأمور معاشه ، بأسرته ومجتمعه الضيق ولا يخرج عن هذه الدائرة يعيش فى عالمه الصغير لا يطالب الا باستحياء وفى غفلة من الآخرين ولا يطلب منه شىء . وان تحدث فى الامور العامة فان حديثه يكون أقرب الى السمر والى ضياع الوقت . يعيش المفكر على هذا النحو يوما بعد يوم حتى تضيع عنه صفة المفكر ويصبح واحدا كالآخرين همه قوته ومعاشه ، حياته ومماته . يسارى اذا ظهر اليسار — فعسى أن يجد عنده رزقا ، ويمينى اذا ظهر اليمين ووجد فيه تحقيقا لمصلحة ، ليس له مبدأ أو غاية ولكنه ينتهز الفرصة حتى يخرج من انعزاله ويركب الموجة الجديدة بعد أن لفظه العصر ونسيته السلطة مهما لوح لها من بعيد . يود الحياة والاستقرار وكل حركة فى الواقع بالنسبة له مشاغبة واقلاق للراحة .

٤ ـ الهجرة :

فاذا لم يتطلع المفكر أو يتتكسب ثم انعزل فانه يبدأ التفكير فى حال المفكرين فى البلاد المتقدمة وما يتمتعون به من مزايا يجد نفسه محروما منها . ثم يشعر بنفسه وقد انتشر وتحقق هناك فيعيش ببدنه فى الداخل وبوجدانه فى الخارج حتى يشد الرحال ويهاجر. وهجرة المفكرين من البلاد النامية الى البلاد المتقدمة خيانة وطنية بالرغم مما يقال عنها يوميا لتبريرها مما يودون أن يكونوا هم وحدهم المستفيدون والذين لا يودون المنافسه من اقرانهم حتى لا ينازعونهم مكاسبهم أو يكشفون عوراتهم الفكرية .

ولا أود الاشارة هنا الى الدفع المادى للهجرة فان أقل ما يجب أن يقال فى هذا المجال ان المجتمعات لا تباع ولا تشترى وان المستوى المادى للمفكر فى البلاد النامية ليعد بالنسبة للمعدمين فيه كوضع المليونير فى المجتمع المتقدم . فمن يكون الدافع لديه للهجرة دافعا ماديا فانه لا يكون مفكرا أصيلا بل تاجرا يبيع علمه بأبخس الاثمان ، بمرتب أو عربة أو منزل أو ضيعة او امراة شقراء . والهجرة المؤقتة أو الهجرة المقنعة التى نراها فى تكالب بعض المفكرين على الاعارات رغبة فى الربح المادى وتحت ستار العروبة والاسلام ونشر الثقافة ومساعدة الجامعات الناشئة وشيوع العلم ، فالعلم لا وطن له ، لا تفترق عن الهجرة الدائمة التى يكون دافعها الربح المادى . ويكون المهاجرون على هذا النحو مرتزقة الفكر ويكونون أقرب الى الصمت والتواطؤ مع كل ضروب الاستغلال دون احساس بأن ما يلمسون من ذهب ان هو الا نهب لاموال الشعوب التى يتقاسمها الحكام والمفكرون الواردون (٥) .

يقال ان المفكر المهاجر يبحث عن امكانيات للبحث لا تتوافر فى مجتمعه وانه يود الاطلاع على آخر ما انتجه التراث الغربى من مآثر وأنه ، بعد أن فاز ببعثة أو بمهمة علمية فى الخارج ، لا يود التوقف فى نشاطه العلمى ولا يرجو لمستواه أن ينخفض . وتلك نظرة فردية محضة وتكشف عن أنانية صريحة أبعد ما تكون عن الملتزم الحقيقى . يود المفكر أن يعلو بمستواه ويبقى مستوى المواطنين فى الحضيض يحتاجون لمن يعلمهم ويقول لهم كلمة . قد لا يحتاج المجتمع النامى الى مستوى رفيع من التخصص بقدر ما يحتاج الى مفكر أمين يرشده الى أوليات الحياة(٦) .

---

(٥) تركز كثير من الدراسات عن هجرة الكفاءات من العالم العربى ، المجلة ، يونيو : سنة ١٩٧٠ أسعد حليم : هجرة العقول خطر يهدد ، الفكر المعاصر ، اغسطس سنة ١٩٦٩ .

(٦) لا تعارض بين هذا وبين ما قلناه فى مقال سابق من حاجة المجتمعات النامية الى التخلص وذلك لان حديثنا هنا على مستوى العمل السيالى والوطنى فى حين ان حديثنا السابق كان على مستوى العمل المهنى من أجل رفع الكفاءة الانتاجية .

انظر مقالنا : ثقافتنا المعاصرة بين الاصالة والتقليد ، الاداب ، بيروت ، مايو سنة ١٩٧٠ .

ولن يكون الحوار ممكنا بين المفكر وجمهوره لو كان الاولُ فى أعلى مستوى والثانى فى أدناه . وقد هاجر كثير من المفكرين بدعوى أن مستوى التعليم فى جامعاتنا منخفض وأنهم لا يستطيعون تعليم الجهال بدعوى أنه لا يجد فى مجتمعه ما يتعلمه . يهاجر المفكر كى يرفع مستواه فاذا ارتفع وعاد هاجر من جديد حتى لا ينخفض مستواه ! يهاجر المفكر لا نه لا يجد ما يتعلمه فاذا وجد وعاد هاجر من جديد حتى يجد جمهورا أفضل يسمعه ويفهمه ! ان المفكر الذى قضى جزءا من حياته فى الخارج يمكنه البقاء فى مجتمعه النامى وأداء أعظم الخدمات اليه ولن يشكو من خفض مستواه قبل عشرات السنين لو كان تكوينه الاول على اساس صحيح . وغالبا ما تتاح له فى هذه المدة فرصة الاطلاع على آخر ما أنتجه الغرب من تراث فكرى مما تحضره دور النشر عرضا أو مايجده فى معارض الكتب الدولية أو ما يرسله اليه أصدقاؤه وأساتذته وتلاميذه الجدد من الخارج أو ما يطلبه هو من ممثلى دور النشر الاجنبية فى الداخل أو اذا أتيحت له فرصة السفر الى الخارج فى مؤتمر أو دعوة أو جولة . وان مهمة المفكر فى البلاد النامية هى التنظير المباشر للواقع وأن مصدر علمه الحقيقى فيمايراه أمامه أكثر منه فيما يقرأ عنه فالعلم ظواهر يراها وليس نظريات يقرأ عنها ، وليس كل شىء مكتوب فى الكتب يمكن استيعابه بل ان العلم يمكن أن ينشأ كما فعل مؤلفوا المراجع التى يود المفكر أن ينهل منها وقديما عرفوا أن الطبيعة خير معلم وحديثا نادوا بأن الواقع خير مصدر للعلم .

ولا يقال أن المفكر المهاجر لا يستطيع العمل فى بلده النامى بل ولا يستطيع الرجوع اليه أبدا لانه لا يشعر بالامان ولانه مهدد فى وجوده الفيزيقى ومهدد فى حرية قوله وفعله وفى قوت يومه وأن الاولى به أن يفكر وهو حر طليق وذلك لان المفكر الشريف لا يتوانى لحظة فى أن يعلن عن نفسه ولان الحرية فى القول والعمل مكفولة لكل مفكر حر أمين على واقعه ، صائب النظر ، لا يتعجل الامور ، وينتظر أثر قوله وفعله كما انتظر الانبياء من قبل ثمرة دعواتهم . لقد أعلن عمر بن الخطاب يوم دخوله فى الاسلام عن ايمانه الجديد داخل الكعبة شاهرا سيفه ولم يتعرض له أحد . فالفكر الشريف هو بالضرورة فكر علنى . فلا خوف اذن على وجود المفكر الفيزيقى أن تقيد حركته ما دام يبغى الكلمة الشريفة وكلمة الحق لا ترد خاوية . والعمل السياسى لا يكون بالضرورة عملا فاضحا بل قد يكون أيضا عملا بطيئا ناميا يهدف الى ما هو أبعد من اللحظة الحاضرة، فالمفكر لا يخطط لجيل واحد بل لاجيال عدة ولا يفكر للحظة الحاضرة بل للمستقبل فالتاريخ لا يقاس باللحظات . ولا يقال أن المفكرين قد تركوا المانيا ابان الحكم النازى لانه لم يكن بالامكان عمل شىء فلم يصل الحال فى البلاد النامية الى هذا الحد وما زال يمكن عمل الكثير . لقد هاجر بعض المفكرين الروس بعد الثورة الروسية ولكنهم انتهوا الى الانضمام الى الرجعية الغربية وقدسوا مثل مجتمعهم الجديد كما يحدث لبعض مهاجرى البلاد النامية الذى ينتهى بهم المطاف الى تمثلهم لقيم المجتمع الجديد فيتخلوا عن الجنسية واللغة ولكن لون البشرة والشارب الاسود واللكنة الاجنبية كل ذلك يظل عنوانا عليهم تلفظهم المجتمعات العنصرية الجديدة لاجله مهما تأقلموا وأصبحوا آباء لابناء مخلطين .

ولا يقال ان المفكر مهما علم وناضل فان حصيلة جهده ضئيلة . هل يستطيع ان يغير من الفقر الذى دام خمسة آلاف سنة ؟ هل يستطيع أن يغير من الجهل الذى يطبق على مجتمع اربعةاخماسه من الاميين والخمس أمية مقنعة ؟ هل يستطيع أن يثقف الشباب فى الجامعة وأن يعطيهم منهجا ومعظمهم يود شهادة تكفل لهم الحد الادنى للعيش ؟ هل يستطيع أن يقول كلمة شريفة فى الصحافة أو فى أجهزة الاعلام وقد طغى عليها الفكر التبريرى وغصت بالمتعايشين والمرتزقة ؟ هل يستطيع أن يبحث فى مجتمع لا يقدر الباحثين أو أن يفكر فى مجتمع لا يحترم المفكرين أو أن يرشد أو ينصح فى بلد النصائح فيه فى واد والتطبيق فى واد آخر ؟ كل ذلك نكوص وتراجع وتخل عن المسئولية وقول بلا عمل . يكفى للمفكر ان يضع حجرا ثم يضع الآخر وراءه مثله حتى يتم البناء ، فتقدم المجتمعات النامية ليست مهمة جيل واحد بل مهمة أجيال عدة . ومن الذى سيغير الفقر والذى شعر به مهاجر هارب ؟ ومن الذى سيجند الجماهير اذا كان السياسي القائد مهاجر هارب؟ ومن الذى سيرفع مستوى التعليم بالجامعات النامية لو هاجر معظم أساتذتها ؟ ومن الذى سيلقى بالكلمة الشريفة على الملأ ان هاجر الشرفاء واكتفوا بالنعى والعواء ؟ ان الذى يعمل فى البلاد النامية ويده فى الطين غير الذى يتشدق بالحديث وهو خارجها ويكتفى بالقاء التهم أو توجيه النصائح من بعيد . ان الذى يعمل فى البلاد النامية ليس فى حاجة الى تقدير أو ثناء أو مدح ، يكفيه ما يراه من تغيير حثيث فى الواقع . يكفى أستاذ الجامعة عدد محدد من طلبته تأثروا به ويكفى المفكر الشاب تجمع المثقفين حوله وممارسة أحد الوان الفكر الجماعى .

ولا يقال أن المهاجر فى الخارج تتاح له فرصة أعظم كى يخدم وطنه اكثر مما تتاح له فى الداخل وذلك لانه سيبحث ويؤلف ويعرف البيئة الغربية بفكر قومه وتراثهم . والحقيقة أن المستفيد أولا وآخرا هى البيئات الثقافية فى الخارج . وان كثيرا من الرسائل الجامعية التى تقام على البلاد النامية باللغات الاجنبية لتجعل صورتها فى البيئات الثقافية فى الخارج اكثر وضوحا من صورتها عندها وبذلك تحرم البلاد النامية من دراسات عليها كان الاجدى أن تكتب بلغاتها الوطنية . صحيح أن التعريف بالمجتمعات النامية واجب ولكن الترجمة امر ميسور . ولابحاثنا الجادة أن تفرض نفسها على البيئة الغربية فتترجمها وتتعرف عليها حتى تنشأ حركة ترجمة من المجتمعات النامية الى المجتمعات المتقدمة بدل أن تكون، كما هو الحال الآن من طرف واحد أعنى من المجتمعات المتقدمة الى المجتمعات النامية . وان كثيرا من الدراسات عن مشاكلنا وفكرنا المعاصر مكتوبة باللغات الاجنبية فى الجامعات الاوربية يقوم بها باحثونا حتى لقد أصبح التعرف على بيئتنا مرهون بالخروج منها الى المجتمعات المتقدمة . مهمة المفكر المهاجر هى فى داخل مجتمعه ، فمثله يوجد العشرات فى المجتمعات المتقدمة . وثابت لدينا فى الدراسات عن هجرة العقول أن المجتمعات المتقدمة تسرق الخبرات من المجتمعات النامية أكثر مما تعطيها، خدمة لنفسها وليس خدمة للباحثين . ونحن بدلا عن ذلك نقوم باستيراد المفكرين من المجتمعات المتقدمة ونستشيرهم فى اخص امورنا الفكرية

والحضارية . والخبير العلمى ليس كالمفكر . فاذا أمكن الاستفادة من الاول فى نهضتنا الصناعية فانه لا يمكن الاستفادة من الثانى لانه لا يشعر بنمونا الحضارى كما يشعر به المفكر المواطن . الفكر كالسياسة ، فكما لا يحكمنا قائد من الخارج كذلك لا يفكر لنا مفكر من الخارج . وغالبا ما يأتى المفكر من الخارج ، بعدأن تأثر بحسن ضيافتها له ، ويلقى بالورود ، ونحن نلقى بالثناء والشكر وتتحول المقابلات عادة الى مجاملات . بل يدعى المفكر المهاجر كما يدعى المفكرون الاجانب ، وتعقد لهم الندوات ، وتصرف عليهم المئات ، وتجهز لهم دور المحاضرات ، وتؤجر لهم السماعات ، وما أغنانا عن هذا كله لو رجع مفكرونا المهاجرون أو لو قام مفكرونا بالداخل بهذه المهمة وهم عليها قادرون .

ولا يقال ان المفكر المهاجر يثبت ، بوجوده فى الخارج ، أن هناك على الاقل واحدا أو اثنين من بنى وطنه على المستوى العالمى من الفكر والبحث وان الناس فى المجتمعات النامية ليسوا كلهم أغناما وان بهم من تشهد لهم المجتمعات المتقدمة بالتفوق والمكانة . والحقيقة ان هذا ثلب أشد ثلب للمجتمعات النامية لان المفكر المهاجر يصور نفسه على انه منفصل عن القطيع ، يطلب الثناء لنفسه ويقبل ثلب قومه . ويسر المجتمعات المتقدمة تملقه من أجل شرائه وادماجه نهائيا فيها وارضاء ذاته من الغرباء عنه ونكران جميل مع قومه .

وما يقال على المفكر يقال على جماهير المثقفين لانهم جمهوره ولانهم ببقائهم فى الداخل يصبحون وسيلة ضغط اجتماعي لاصلاح التعليم ولتغيير البناء الاجتماعى كله ولاحداث التطور المرموق .

ثانيا : اشكال التعبير المزدوجة وحيرة المفكر امامها

قلنا ان دور المفكر فى البلاد النامية يعبر عن أزمته ، وازمته تعبير عن حيرته اذ يجد نفسه بين طريقين فى أسلوبه ومنهجه وغايته وأثره وسلوكه وعلاقاته مع الآخرين يجب اختيار احدهما أو كلاهما معا . فهذا الطريقان ليسا بالضرورة متعارضين بل هما شكلان من التعبير يجد المفكر نفسه مضطرا للتعبير عن نفسه من خلالهما خاصة لانه محصور بين السلطة من ناحية وبين الجمهور من ناحية أخرى . ويمكن الافاضة فى هذه الاشكال الى ما لا نهاية ولكننا اقتصرنا على ما يتعلق بأوضح الاشكال ، لانه من الصعب التفرقة بين اشكال التعبير ومضمونه وأوجزناها فى ثمانية :

١ — الاسلوب المباشر أم الاسلوب غير المباشر ؟

يجد المفكر أمامه شكلين من أشكال التعبير : الاسلوب المباشر والاسلوب غير المباشر . الاول هو ان يعبر المفكر عن مضمون فكره صراحة وان يكون مقياس التعبير هو المضمون نفسه بصرف النظر عمن يوجه اليهم المفكر هذا الفكر سواء كانوا من السلطة أم من جماهير القراء ،

الاسلوب المباشر هو أن يكون هدف المفكر هو التعبير عما يراه وعما وصل اليه فى دراسته للواقع بصرف النظر عن مدى الصدمة التى تتلقاها الجماهير أو مدى الخطورة التى قد يتعرض لها المفكر من جانب السلطة واقلها تقييد حريته فى التعبير . فهناك مثلا بعض الموضوعات التى تعتبرها الجماهير من باب المقدسات ولا يمكن دراستها دراسة علمية أو الانتهاء فيها الى نتائج تعارض ما تؤمن به وما هو موجود فى تاريخها الطويل . فان خاطبها المفكر بالاسلوب المباشر اهتز وجدانها وحدثت البلبلة فيه وربما ثارت عليه ورفضته أو تحجرت كرد فعل على من يحاول سلبها اعز مقدساتها ، ويكون المفكر هنا هو الضحية ، فلا هو اكتسبها الى جانبه و لاهو حافظ على نفسه وعلى صورته فى اذهانهم كمفكر طليعى لهم .

والامر أخطر أمامه بالنسبة للسلطة ، فمهمة المفكر تغيير واقعة والسلطة كعادتها تبغى البقاء على الاوضاع كما هى عليه لانها تود احداث التغيير بفعلها وبأمر منها وبقرارات تصدرها وبقدر ما تسمح به . فاذا أراد المفكر تغييرا أكثر جذرية وعبر عن ذلك صراحة بالاسلوب المباشر فانه يصطدم مع السلطة لا محالة خاصة اذا كان يكتب علانية فى المجلات الثقافية التى تملكها الدولة وينشر فى دور نشرها التى تخضع لرقابة الدولة أو يكتب فى صحافتها التى تملكها اجهزتها .

لذلك يجد المفكر نفسه أمام الشكل الثانى وهو الاسلوب غير المباشر . فكما أن الاديب لديه الرمز كوسيلة مباشرة للتعبير كذلك لدى المفكر وسائله غير المباشرة وعلى رأسها الحديث من خلال الآخرين متسترا وراء آرائهم . اى أن المفكر يقوم فى مثل هذه الحالة باختيار مواقف من تاريخ الفكر البشرى تشبه الوضع الحالى ثم يتحدث عن الموقف التاريخى القديم . يختار المفكر ، كعى يعبر عن فكره ، أقرب المفكرين السابقين اليه الذين تحدثوا عن أشياء متشابهة وكانت لهم نفس المواقف ، فالمواقف الفلسفية أنماط من الفكر وحدوس ثابتة مهما تغيرت العصور ، ثم يعرض لهم بالتعريف والعرض والشرح سواء بروح موضوعية تامة حتى يتعرف القراء على أنماط فكرية أخرى أكثر تقدما مما لديهم فى نفس الموضوعات، وبذلك ينال غرضين فى نفس الوقت : التعريف بالحضارات الاخرى واعطاء التقدم فى حضارته دفعة جديدة ، أو يزيد عليه ما لم يقله فى معرض النقد أو التصحيح اويجعله يقول ما يريد عن طريق تأويل آرائه، وذلك لا يخرج عن العلمية فى شىء لأنه يرى فى القديم احتياجات العصر كما هو الحال مع تفسير النصوص الدينية أو فى تأويل الافكار الفلسفية القديمة . وعلى هذا النحو يحتاط المفكر ويجد لنفسه ستارا للامان ومن ثم يمكنه مواصلة عمله فى أمن وسلام .

ولكن اذا نجح هذا الاسلوب غير المباشر مع السلطة التى لا تعرف جيدا تاريخ الفكر البشرى ولا تدرى عن مناهج التأويل شيئا وقراءة القديم بنظرة جديدة ، وهذا هو الفرق بين المؤرخ والفيلسوف ، ولا تستطيع فى الغالب أن تذهب الى ما وراء الدراسة العلمية الموضوعية وأن تستشف ما بين السطور لشغلها بالقضايا المباشرة وبالوقائع الحسية التى هى أبعد

ما تكون تكون عن الفكر ، كما عرفنا من هيجل ، فانه لا يؤدى أثره المطاوب على الجماهير لانها أيضا تمارس القراءة السريعة ولا تستطيع النفاذ الى ما بين السطور الا القليل منها لكثرة التحليلات التى يوردها المفكر كستار للفكرة ولتحليله للواقع . ومن ثم كان أثره المباشر محدوداً . وهكذا يقع المفكر فى حيرة : اذا استعمل الاسلوب المباشر فى التعبير فانه قد ينتج أثرا مباشرا ويكون أكثر أمانة من حيث تطابق التعبير ومضمونه ولكنه قد يصطدم بالسلطة وبالجماهير ، واذا تحدث بالاسلوب غير المباشر فانه قد لا ينتج أثرا مباشرا ولكنه يكسب الجماهير شيئا فشيئا ولا يصطدم مع السلطة ويمكنه أن يستمر فى أداء رسالته . قد يكون هذا الاختيار الثانى أجدى على المدى الطويل بالرغم مما يعطيه هذا الاسلوب غير المباشر من احساس بعدم الامانة الفكرية لتستره وراء أفكار الآخرين او ينقص فى شجاعته أو يوهن فى ثوريته أو بنسبية سلوكه فى عصر يحتاج الى حسم وحلول جذرية تفرض أشكال تعبير صريحة . يوحى المفكر بالموضوعية فى حين أنه يسلط أفكار الآخرين على واقعه . ولكن عزاءه فى ذلك أن الموضوعية فى الانسانيات غير الموضوعية فى الطبيعيات وأن القراءة الجديدة التى يقوم بها الفيلسوف للقديم قد تكون أكثر موضوعية من قراءة المؤرخ له ، اذ لا تعنى الموضوعية التصوير المائت الذى لا حركة فيه ولا غاية منه .عزاؤه أيضا أن الواقع يتقبل فكره لان الواقع هو فى الحقيقة مصدر الفكر المعلن وأن كان ملحقا بأسماء الآخرين. عزاؤه أيضا أنه يبغى أكبر أثر ممكن على واقعه ولذلك يعطى الاولوية للاثر العملى على البحث النظرى . وعزاؤه أخيرا أنه ينتظر حتى اذا واتته الظروف فانه يزيح القناع ويستعمل شكل التعبير المباشر . وكثير من المفكرين القدماء كانوا مقنعين .

٢ — الكلمة المسموعة أم الكلمة المقروءة :

يجد المفكر نفسه أيضا موزعا بين طريقين . فهو مفكر متصل بالجماهير ويجد نفسه مضطرا للحديث الشفاهى معها واستعمال الكلمة المسموعة للتعبير عن فكره ، فالاذن أكثر اتصالا بالقلب من العين أو كما يقال عادة بالنسبة للكتاب المقدس أن الكلمة الحية (المسموعة) خير من الكلمة الميتة (المكتوبة) . وقد تكون جلسة يعقدها المفكر مع بعض الملتفين حوله أفضل بكثير من مقال يقرؤه عدد غفير ، فالحديث الشفاهى له القدرة على اثارة الاذهان وجذب القلوب خاصة وأن المستمعين يرون المفكرين ويشعرون بقلب ينبض وبفكر يحيى . وقد اعتمد كثير من المفكرين الافغانى مثلا على الكلمة المسموعة أكثر مما اعتمد على الكلمة المكتوبة فانتشرت آراؤه بين تلاميذه ، وكانت أكثر فاعلية مما لو كان قد استعمل الكلمة المكتوبة . وقد سار فى هذا الطريق من قبل كبار معلمى الانسانية سقراط والمسيح ، فلم يترك سقراط وراءه كلاما مكتوبا بل آثارا شفاهية خلدها أفلاطون فى محاوراته ، كما لم يترك المسيح وراءه كتابا مكتوبا بل ترك كلمات شفاهية تناقلها الرواه ودونها التلاميذ فى أناجيلهم ، وكانت كلمته الحية موجهة ضد كتبة اليهود . والامر كذلك بالنسبة للحديث النبوى . بل ان قراءة القرآن بصوت عال أكثر أثرا

وفاعلية من القراءة الصامتة . ويمكن أن يقال بالمثل بالنسبة لاجهزة الاعلام المسموعة التى تعتبر اكثر فاعلية فى توجيه الراى العام من اجهزة الاعلام المقروءة أعنى الصحافة والمجلات . وقد تكون المحاضرة الشفاهية ابقى أثرا من تدوينها وطبعها وتوزيعها ، أو كما يقول الصوفية قد تكون محادثة الحبيب أكثر أثرا من قراءة خطاب منه . وأن الامثلة الشعبية الشفاهية لأكثر توجيها لسلوك الجماهير من التعليمات المكتوبة لاجهزة الدولة .

ومع ذلك لا يستطيع المفكر أن يترك فكره دون تدوين ويهمه دوره الحضارى وأن يدخل كجزء فى تاريخ حضارته حتى يمكنه التأثير على مسارها وتغيير محورها ان امكن . وان كثيرا من النقاش الفكرى الذى يدور فى جلسة بين المفكر وجمهوره لهى اجدى بأن تتحول الى نقاش مفتوح بين الجمهور العريض حتى يشارك فيها أكبر عدد ممكن من المثقفين . والفكر المكتوب بامكانه التخلص من عيوب الفكر الشفاهى كالانفعال الزائد والمقاطعة المستمرة وحب الظهور واظهار المعلومات وادعاء البطولة والتعويض عن العجز عن المساهمة الفعلية . لقد كان التدوين مصير كل فكر شفاهى . فدونت المأثورات الشعبية كما دونت أقوال الانبياء . وان كثيرا من أفكار الشباب لتضيع فى الهواء لان ليس لديهم جريدة أو جرائد عديدة ملكهم تدون مناقشاتهم وتحفظ آراءهم . ان التدوين يدل على مرحلة اعلى من الرقى الحضارى . فالفكر المقروء اكثر موضوعية من الفكر المسموع وانه لنفع كبير للمفكر ان يعبر عن نفسه كتابة . ففى اثناء الكتابة تصاغ الافكار ويتولد بعضها عن بعض . ولقد دخلت كثير من الاساطير فى الكتب الدينية القديمة بسبب التراث الشفاهى وحفظت كثير اخرى لانها مدونة . كما طالب البروتستانت بالتدوين حتى يخلصوا الكتاب مما علق به من تراث خارجى شفاهى او مدون .

تلك حير المفكر : اسلوبان كلاهما ممكن ، وكلاهما يطابق قدرات المفكرين على التعبير . فمنهم من يتحدث ولا يكتب ، ومنهم من يكتب ولا يتحدث ، ومنهم من يتحدث بطريقة ويكتب بطريقة اخرى ولكنه يرجو أن يتحدث ويكتب بنفس الطريقة .

٣ ــ الكتاب أم المقال ؟

يجد المفكر نفسه ايضا بين اختيارين : الكتاب أم المقال ؟ فالكتاب يحتاج الى بحث طويل هادىء يستغرق عدة سنوات بل قد يستغرق الكتاب الجاد كما هو الحال فى الرسائل العلمية عشرات السنين . فهل تتحمل الاوضاع فى البلاد النامية هذا الشكل من أشكال التعبير ؟ ان الكتاب فى البلاد النامية غالبا ما لا يقرأ . وليس السبب فى ذلك فقط هو مجرد أسباب عارضة فيما يتعلق بالتوزيع بل لان القدرة على الاستيعاب والرغبة فى المعرفة والوقت المطلوب ضئيل للغاية . وهى اوضاع شاذة لانه فى حقيقة الامر ما أكثر الاشياء التى يمكن معرفتها وما أطول الوقت لدى الشباب ولكن فقدان الحماس والانشطة الزائفة هى التى توحى بعصر

أبعد ما يكون عن عصر السرعة (٧) . وكثيرا ما كان مصير الكتاب لا يتعدى مخزن الكتب ! هذا بالاضافة الى أن الاحداث تتلاحق بسرعة وتفرض على المفكر نفسها وتدعو الى التعرض لها وأخذ مواقف فيها ، ولا يمكن وضعها فى كتاب لا يخرج الابعد سنوات عدة . ومن ثم فرضت ظروف الحياة فى البلاد النامية على المفكر المقال كشكل من أشكال التعبير . فالمقال يمكن للجماهير قراءته ، وعادة ما يكتب فى أحد المجلات الشهرية أو الاسبوعية أو فى احدى الجرائد اليومية ، حيث يكون نسبة توزيعه أكثر بكثير من الكتاب . ويمكن للمفكر من خلاله ملاحقة الاحداث واسماع صوته للجماهير باستمرار حتى تتعود عليه ويتعود هو عليها وحتى تتكون فيهم بؤرة فكرية يمكن أن تكون نواة لرأى عام مستنير اذا ما دعت الظروف الى حركة جماهيرية واعية . صحيح أن الكتاب هو الابقى على الامد الطويل وأن « رأس المال » لا يقل فى ثورته وفاعليته عن كثير من المقالات الوقتية التى صدرت فى عصره ، ولكن فى نفس الوقت لم تتحمل حياة لينين أكثر من المقالات التى كانت تفرضها الظروف ، ولم يستطع لينين كتابة « تطور الرأسمالية فى روسيا » الا فى السنوات الثلاث التى قضاها فى السجن . وعبر عن فكره فى مقالات « اسكرا » أو فى بياناته وتوجيهاته . كذلك لم تتحمل حياة المصلحين أكثر من المقالات المستمرة، فالافغانى لم يكتب كتابا الا « الرد على الدهريين » وكانت معظم كتاباته المقالات المشهورة فى « العروة الوثقى » أو خاطراته . كذلك لم يكتب محمد عبده الا كتيبات صغيرة وكانت معظم أبحاثه مقالات فى المجلات الاسبوعية والجرائد اليومية . ولم يكتب لوثر كتابا كبيرا بل مقالات عدة وبيانات نشرها على حوائط الكنيسة . ان الانفعالات العارمة التى يمر بها المفكر يوميا وهو فى غمار أحداث لا تتحمل الانتظار ، وتعبر عن نفسها تلقائيا فى شكل المقال . وقد يكون للمقال السياسى فى حياتنا الثقافية ابتداء من هذا القرن أكبر أثر من الكتاب باستثناء بعض منه (٨) .

ومع ذلك يمكن للمفكر أن يتبع الاسلوبين : المقال الشهرى والكتاب الطويل . الاول يتابع فيه الاحداث والثانى يتابع فيه الابحاث . ويمكنه التوفيق بينهما اذا كانت مقالاته تدور حول فكرة واحدة ، مثل موقفه من التراث القديم أو موقفه من التراث المعاصر ، يتناولها بالبحث والتفصيل على فترات . كما يمكنه التوفيق بينهما اذ لا فرق بين الكتاب الملتهب وبين المقال الموضوعى ففى هذه الحالة يؤدى الكتاب دور المقال ويؤدى المقال دور الكتاب . لا غنى للمفكر عن الاسلوبين . فقد يكون الكتاب أدخل فى التاريخ ولا يظهر أثره الا بعد حياة المفكر ولكن المقال قد يكون أدخل فى تيارات العصر ويحدث أثره المطلوب فى اللحظة الحاضرة . فمهمة المفكر تغيير المحور الحضارى للتراث القديم والتأثير على واقعه المعاصر ودفعه خطوة نحو الامام وتجنيد الجماهير . ويمكن للمقال أن يقوم بتربية جماهير

---

(٧) أنظر مقالنا : عن اللامبالاة ، بحث فلسفى ، الكاتب ، يوليو ، ١٩٧٠ .

(٨) انظر : عبد اللطيف حمزة : أدب المقالة الصحفية فى مصر « ثمانية اجزاء » .

القراء وبالتمهيد للكتاب حتى اذا صدر يجد له جمهوره والجمهور فى هذه الحالة خير سند للمفكر اذا ما تعرض للخطر باصطدامه مع السلطة . المقال هو رأس الحربة بالنسبة للكتاب ، ويمكن للمفكر من خلاله جس نبض القراء والسلطة باستمرار .

٤ ــ التخصص الدقيق أم الثقافة العامة ؟

ويجد المفكر نفسه بين مطلبين : الاول التخصص فى ميدان معين كماتقضى بذلك الحياة العصرية وتقسيم العمل وقصر العمر والثانى الثقافة العامة والالمام بكل شىء كماتقضى بذلك مهمة القائد أو المعلم أو الرسول لانه يجد نفسه مسئولا عن كل شىء فى مجتمعه . صحيح أن التخصص مطلوب فى الحياة العملية المنتجة وأن المجتمعات النامية تقاسى من نقص فى التخصصات وان وجد المتخصص فانه يعمل فى مكان أبعد ما يكون عن تخصصه ولكنها تتطلب فى نفس الوقت ثقافة عامة ونظرة شاملة للامور يمكن أن تعطيها أساسا نظريا كافيا لمسارها فى التاريخ . وقد ترسل بعض المجتمعات النامية البعثات الى الخارج للتخصص فى أمور لا تتطلبها احتياجاتها الحاضرة أو قد تكون مطلبا ملحا فى الاجيال القادمة بحجة اللحاق بمعدل التطور السريع . والاختيار معروض على الجماهير والمفكر على السواء ولكن فى المحل الاول على المفكر لانه هو وسيلة الاتصال بالجماهير ولان اختيار المفكر أولا هو الذى سيحدد اختيار الجماهير .

والحقيقة انه لابد من التفرقة بين العلوم المتخصصة الدقيقة سواء كانت فى العلوم الطبيعية أو فى العلوم الانسانية وبين العلوم العامة وهى فى الغالب العلوم الانسانية التى ما زالت تصطنع اللغة ولم تنته بعد الى الوقوع فى التكميم الرياضى ولغة الرمز . فالعلوم الانسانية وعلى رأسها علوم الاقتصاد والسياسة من العلوم الضرورية لتثقيف الجماهير وهى جزء من الثقافة العامة للعصر بصرف النظر عن ميادين التخصص . كما أصبح علم التاريخ ضروريا لمعرفة الجماهير بتاريخها القديم وبمرحلة تطورها الحالى وبالتاريخ المعاصر كله . بل أن العلوم الطبيعية نفسها أو بتعبير ادق العلوم المضبوطة كالطب وعلوم الذرة وعلوم الفضاء أصبحت هى أيضا أدخل فى الثقافة الانسانية العامة وتجاوزت نطاق المعمل والمجلات العلمية المتخصصة الى الحياة العامة والمجلات الشهرية بل والجرائد اليومية . فاذا كان التخصص يعنى معرفة شىء خاصة فى ميدان العمل المنتج والجهل بالاشياء العامة التى تسير الحياة فان المتخصص يتحول الى آلة منتجة ويفقد نظرته للحياة ومشاركته الفعالة فيها ، واذا كانت الثقافة العامة تعنى المعرفة السطحية بكل شىء وعدم معرفة اى شىء على وجه الدقة فان ذلك يعنى أيضا العجز عن المساهمة الفعالة فى العمل المنتج (٩) .

قد يكون للمفكر تخصصه الدقيق الذى يعطيه احساسا بالامان العلمى وبأنه أيضا استطاع الغوص فى الواقع وأن يكون باحثا ومكتشفا

---

(٩) أنظر مقالنا : ثقافتنا المعاصرة ..

فى ميدان تخصصه الذى يعطى ثقافته العامة شيئا من الصلابة ويكون بمثابة نقطة ارتكاز يقينية ، وفى نفس الوقت قد لا يجد المفكر لديه الوقت لممارسة تخصصه واجراء ابحاثه فيه اذ تشغله الامور العامة وتستغرق كل جهوده فيصاب ميدان تخصصه بالضمور . فقد كان المهدى بن بركة استاذا فى الرياضيات قبل أن يصبح مناضلا ثوريا . يمكن للمفكر فى البلاد النامية التخصص فى العلوم الانسانية ولكنها قد وصلت الى حد من التعقيد يصعب معه التخصص فيها . قد يتخصص المفكر فى الثورة او فى تثقيف الجماهير وتجنيدها ويكون بذلك قد آثر الثقافة الانسانية العامة . حيرة يقع فيها المفكر قد لا يجد لها مخرجا نظريا . وربما كان العمل وحده هو القادر على أن يحسم الامور النظرية التى لا يجد لها حلا .

٥ — عرض النظريات أم تحليل الاشياء ؟

لقد دأب المفكر فى البلاد النامية حتى الآن ، الا فيما ندر ، على التعريف بالنظريات وعلى عرض المذاهب التى يكون المجتمع فى حاجة اليها مثل المذاهب الاشتراكية وينشرها ويدعو لها حتى يسود الواقع كله طبقة سميكة من الآراء والنظريات يكررها كل مفكر وترددها الجماهير حتى تصيل الى درجة من التشبع تلفظ بعدها كل زيادة بل وترفض ما اكتسبته من قبل من علم ومعرفة . ومع أن التعريف بالنظرية أمر واجب حتى تتعرف الجماهير على الثقافات الاخرى حتى تحصل على الوعى النظرى الكافى بواقعها الا أن الاقتصار على ذلك طريقة قاصرة لان عرض النظرية شىء وتحليل الواقع نفسه شىء آخر . فعرض النظرية يتم على مستوى الذهن أو الفهم ويدخل فى نطاق المعلومات المختزنة ، تذهب أو تجىء ، تنقص أو تزيد فى حين أن التحليل المباشر للواقع يتم بالفعل . واذا كان الهدف من الترويج للنظرية هو الاستفادة منها فى الحياة العملية أى التطبيق فان التغير لا يأتى عن طريق مسك نظرية بيد والواقع بيد أخرى ثم تطبيق هذا على ذاك فهذه نظرية آلية خارجية للتغير . واذا كانت معظم هذه النظريات من بيئة ثقافية أخرى فان ذلك يكون فرصة لانصار البقاء على الاوضاع القائمة لرفضها باعتبارها أجنبية دخيلة وليست نابعة من تاريخهم وتربتهم وواقعهم وللمناداة على نظرية خاصة بهم ويجدونها فى القديم ويرون فيه أكبر دعامة على تثبت الاوضاع . واذا كان هناك خطأ فى التطبيق اما لعدم فهم دقيق للنظرية أو لعدم تطبيقها والتستر وراءها كشعار أو لتأويلها لمصلحة طبقة معينة هى القائمة على التنفيذ فان ذلك يكون دافعا على رفض النظرية وتحميلها كل أخطاء الواقع . وقد يوحى هذا العرض أيضا للناشئين بالتبعية لا بالتأصيل وبأن كل فكر أو نظرية لابد وأن يأتى من بيئة ثقافية أخرى ومن ثم يتحول شعور الناشئين الى شعور استقبالى محض ويغيب عن الاذهان تأصيل القديم أو التنظير المباشر للواقع كما يبدو ذلك فى كثير من رسائلنا الجامعية .

فاذا تجاوز المفكر عرض النظرية فانه لا يتعدى أخذ المواقف والحكم عليها بالتيارات السياسية السائدة ويكون الحكم أقرب الى الاتهام المباشر منه الى تحليل النظرية نفسها تحليلا موضوعيا يبين نشأتها وظروفها

وما تهدف اليه وخطورتها اذا ما نقلت حرفيا الى بيئة أخرى وكأنها حقيقة عامة ومن ثم تحولت الفلسفة الى سوق السياسة . واخذ المواقف بالنسبة للنظريات يتطلب وعيا كافيا باحتياجات العصر ودراية كاملة بالظروف التى نشأت فيها النظريات فى بيئاتها الخاصة كما يتطلب القدرة على معرفة الهدف منها وهل حق أم حق يراد به باطل (١٠) .

ولكن اخذ المواقف يمكن أيضا تجاوزه الى الاشياء ذاتها وتحليلها تحليلا مباشرا وان يقوم المفكر بدلا من عرض النظرية او أخذ موقف منها بالتنظير المباشر للواقع ، ويكون هذا التنظير جزءا من تطويره اذ أن أولى خطوات التطوير هى الرؤية الواضحة للاساس النظرى الذى يقوم عليه هذا التطوير . فالواقع ينتج فكره ومن ثم يمكنه القضاء على هاتين الطبقتين السميكتين من واقع غامض وفوقه مذاهب ونظريات . وان المراجع نفسها التى يرجع اليها المفكر هى فى الاصل تنظير مباشر للواقع قام به مؤلفو المراجع أنفسهم . فلم لا يلجأ المفكر الى الاصل نفسه ويحاول رؤية واقعه بكل ما أوتى من بصيرة وبكل تؤهله مناهجه وتدفعه غاياته ؟ نلاحظ عند كثير من المفكرين أنهم يبدأون فقراتهم بعبارة : « يقول فلان ان » وتتكرر الاقتباسات حتى يبنى الموضوع من مجموعة من الاقوال يسمح المفكر لنفسه بالتوفيق بينها أو بنقدها من حين لآخر كما يهوى وبلا مقياس ثابت وتتحول الاشياء الى قيل وقال أو الى جدل وحوار فى احسن الحالات . أما التحليل المباشر للواقع فانه يمنع كل أدعياء الفكر المرتبط بالارض والتربة كما يتفادى تركيب نظريات علمية على واقع مصمت قبل تحليله . التحليل المباشر للواقع أكثر اصالة من عرض النظريات بل وأكثر علمية . فبدلا من تطبيق نظرية علمية يمكن صياغة نظرية علمية . التحليل المباشر للواقع يوحد بين الفكر والواقع ويجعل الفكر هو الواقع الواضح والواقع هو الفكر المتحقق كما يقضى على كل صور الانعزالية فى الفكر لان الفكر هو حركة الواقع نفسه وفى الواقع لان الواقع هو مصدر الفكر او هو الفكر نفسه . ومن هنا جاء ارتباط الفكر بالبحوث الاجتماعية اذ تعطى البحوث الاجتماعية ونتائجها الاحصائية المادة الخصبة التى يمكن للمفكر تنظيمها . وقد يحدث التعريف بالنظرية وعرضها من خلال التنظير المباشر للواقع ويكون عرض النظرية فى هذه الحالة الهدف منه اعطاء نموذج مشابه لنفس الواقع من حضارة أخرى حتى لا يتخوف البعض من رؤية الواقع وتطويره وحتى يطمئن الى أن ذلك قد حصل فى بيئات ثقافية أخرى منذ عدة قرون .

٦ — الاصلاح والتنوير ام الثورة والتغيير ؟

اختيار صعب آخر يجد المفكر نفسه أمامه وهو الاختيار بين الاصلاح والثورة أو بين التنوير والتغيير . ولا يتسرعن البعض باختيار الثورة التى

---

(١٠) انظر مقالاتنا السابقة عن كارل ياسبرز ، الكاتب ، يوليو ، أغسطس ، سبتمبر سنة ١٩٦٩ : الفكر المعاصر ، اكتوبر سنة ١٩٦٩ .

نرنو اليها لان الاصلاح ليس مضادا للثورة أو ثورة نسبية أو ثورة قديمة قدناها في القرن الماضي بل هو شرط الثورة . لا يعني الاصلاح مجرد تغيير نسبي مع بقاء الاوضاع على ما هي عليه ، ولا يعني ايضا مجرد تغيير تقوم به البرجوازية الصغيرة لتأكيد سلطانها وسيطرتها ولتحقيق أكبر نفع لها ، ولا يعني الاصلاح هنا الإصلاح الديني بمعنى اعطاء فهم معاصر للدين والنمو به نموا انسانيا اجتماعيا ، ولا يعني الاصلاح الثورةالنسبية أو اللاثورة كما كان يمسك الافغاني بتلابيب محمد عبده قائلا له : « والله انك لمثبط » ، بل يعني الاصلاح اقامة ثورة على الامد الطويل وذلك بتغيير الجذور النفسية والحضارية في وجدان هذا العصر ، هذه الجذور التي تعتبر بالفعل أهم معوقات الثورة ان لم تكن أهمها على الاطلاق ، الاصلاح هو تغيير الجذور والتمهيد للثورة واقامتها على اساس متين بعد ازالة الاصلاح المعوقات القديمة . الاصلاح بهذا المعنى هو الثورة الدائمة او هو الثورة العلمية مع ان مهمة الاصلاح سلبية محضة اذ يتجه نحو القديم ويعيد بناءه على أساس علمي أو يطوره بحيث ينصب في تيار العصر ويكون جزءا من حركة الواقع . الاصلاح هو شرط الثورة اذ لا تقوم الثورة على رواسب الماضي والا وضعت طبقة من الفكر الجديد على مخزون قديم وظلت الشخصية الوطنية مزدوجة الطابع (كما هو الحال في الماركسية والكاثوليكية في بولندا) حتى ينتهي الامر اما لثورة القديم على الجديد والقضاء عليه نهائيا والبقاء في التخلف ومحو كل أمل في التطور واما طمس الجديد للقديم نهائيا واعتبار القديم جزءا من التاريخ أو فترة عابرة في تاريخ الامة العصرية (الثورة الكمالية في تركيا) . مهمة الاصلاح تطوير القديم وادخاله في الثورة المعاصرة . ففي المجتمعات المتدينة تكون مهمة الاصلاح تحويل الدين الى ايديولوجية والله الى تاريخ والثبات الى حركة(١١). ليست الثورة فعلا متسرعا في صورة فرقعة فكرية او قلبا للواقع رأسا على عقب عن طريق المؤامرات والانقلابات بل الثورة تطوير طبيعي له (١٢).

وبالمثل يمكن أن يقال ان التنوير شرط التغيير وأن لا شيء يتغير في الواقع ما لم يتغير في الفكر أولا وأن العمل الثوري في هذه المراحلة هو في العمل على تغيير مفاهيمنا النظرية التي هي في الغالب حصيلة عقائدنا القديمة او ثقافتنا المعاصرة القائمة فوقها . واذا كانت البلاد النامية تشكو من وجود التصنيع وغياب العامل ، من وجود الاشتراكية وغياب الاشتراكيين أو من وجود العمل السياسي وغياب الكوادر المؤهلة له ، ومن وجود الاستثمار وغياب المستثمرين يقال ان ذلك راجع الى غياب الانسان المؤهل للعصر الحالي وبأن بناء المصانع اسهل بكثير من بناء الانسان ، فان مهمة الاصلاح والتنوير هي القيام ببناء الانسان ، الاصلاح

(١١) انظر مقالنا : هيجل وحياتنا المعاصرة ، الكاتب ، سبتمبر سنة ١٩٧٠ .

(١٢) يمكن اعتبار كتاب « نقد الفكر الديني » للدكتور صادق جلال العظم مثلا لهذه الفرقعة الفكرية . انظر ردنا عليه في مقالنا في « الترديد والتجديد في الفكر الديني المعاصر» لقلب نظم الحكم مثلا للثورات المتسرعة التي تقلب الواقع رأسا على عقب على الاقل على مستوى المفهوم النظري .

للقضاء على المعوقات فى التراث القديم والتنوير فى الدعوة الى مزيد من العقلانية فى رؤية الواقع .

ويظهر هذا الاختيار أيضا فى سلوك المفكر الشخصى وفى علاقاته مع الآخرين . هل يكون انسانا قبل أن يكون ثائرا أم أنه الثائر أولا بصرف النظر عن الاعتبارات الانسانية وعن حسن علاقاته بالآخرين ؟ المفكر انسان أولا قبل أن يكون ثائرا وقد يؤثر سلوكه الانسانى على جماهير عصره أكثر مما يؤثر سلوكه كثائر متهم لهم بالخنوع والسكينة والجهل والغباء . وقد يكون هذا معنى « ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك » . الثورة ليست القاء التهم على الجماهير بل الاخذ بيدها واقناعها بما يقتنع به الثائر . الثائر الذى يعادى الجماهير تفقده ويفقدها الى الابد . ولا يعنى ذلك المساومة أو التواطؤ أو التعايش أو المسالمة بل يعنى الثورة الناضجة التى تصدر عن الجماهير نفسها طوعا واختيارا لا تلك التى تجبر عليها جبرا بعد تأنيبها واتهامها بالخذلان والتخاذل .

٧ — المعركة الفكرية أم النضال المسلح ؟

وقد تنتاب المفكر أزمة حادة تعتريه من حيث هو مفكر يجعل بضاعته الكلام ، ويجعل معاركه فى الفكر وأعداءه موتى الماضى . وتشتد أزمة المفكر عند يرى المناضلين من حوله يتساقطون وهو قابع فى منزله، على مكتبه ، ينظر للثورة أو يهاجم أعداء الثورة ، خاصة فى وقت يكثر فيه الكلام ويدعو فيه المتحدثون للثورة ويتركون لغيرهم القتال . وكثيرا ما ترك المفكرون كلامهم ونزلوا الساحة للمشاركة الفعلية فى النضال . فبعد الغزو النازى الهتلرى الى فرنسا انقسم مفكروها قسمان وكلاهما يبغى النضال والمقاومة : الاول انضم الى مقاومة المحتل ورمى بالرصاص على ناصية الطرق ، والثانى هاجر الى الخارج يدعو بفكره الى مقاومة المحتل ويحشد الرأى الدولى ضده . تلك أزمة المفكر الثورى .

والاختيار صعب . فان قال ان النضال ليس فى الساحة فقط بل يكون النضال ايضا فى المعارك الفكرية بازالة معوقات الثورة خشى أن يكون اختياره هذا تبريرا لبضاعة الكلام . ولكنه فى نفس الوقت يرى خطورة معوقات الثورة فى الرواسب النفسية القديمة . لذلك يرى ان مهمته هى النضال غير المباشر الذى يكون شرطا للنضال الفعلى ومن ثم يأخذ المفكر على عاتقه تخليص الوجدان المعاصر من كل معوقاته وتجنيد الجماهير أو كما يقال بلغة العصر التعبئة المعنوية والحرب النفسية التى لا تقل خطورة عن الحرب الفعلية خاصة فى الحروب الحديثة القائمة على الايحاء والايهام النفسيين . وقد قال نابليون من قبل بعد أن هزم فى المانيا وبعد نداءات فشتة الامة الالمانية « لقد هزم القلم السيف ! » . لذلك فان معركة الفكر تبدو ايضا معركة حقيقية يمكن للمفكر ، وهو فرد واحد تجنيد نفسه للقيام بها وكأنه جندى فقد أن استشهد ، وقد تكون الافكار مسيرة للتاريخ ومغيرة للاوضاع ومحررة للاوطان .

٨ — التشاؤم أم التفاؤل ؟

وقد ينتاب كثيرا من المفكرين التشاؤم عندما يرون جهودهم ضائعة فى الهواء ، وعندما يرون أن الشوط امامهم ما زال طويلا ، ولا يرون أثرا محسوسا تركوه وراءهم أو اذا ما عانى فى علاقاته الانسانية من النفاق وسوء النية والمداراة والكذب والخديعة والحسد أو عندما يرى المخاطر الخارجية أو الداخلية التى تهدد المفكرين حتى لقد وصل الامر بالبعض الى القول بأن بعض المجتمعات النامية تمر بفترة افلاس تاريخى ، لاينتظر منها شيء ، ولا يرجى منها تقدم .

والحقيقة أنه لا داعى للتشاؤم ، فالتشاؤم اغلاق لكل السبل ، ومحو لكل مبادرة ، وحكم على الوجود بالعدم . بل ان التشاؤم يكشف عن انانية المفكر وعن ضنه بجهوده وحياته فى سبيل مجتمعه . كل شيء ممكن ولا شيء بمستحيل ولكن على المفكر العمل والعمل الدائب والفكرة تنبت غيرها ، والبلاد النامية خصبة للغاية يمكن ان تلقى فيها الافكار وأن تصبح الافكار فيها قوة مؤثرة . وتؤرخ الحضارات بظهور المفكرين ، فديكارت هو الذى نقل الحضارة الاوربية من العصور الوسطى الى العصور الحديثة ، وهيجل هو الذى نقل الفلسفة الاوربية من العصور الحديثة الى العصر الحاضر . يكفى المفكر تكوين بؤرة ثورية بين المثقفين ويكفيه تغيير محور حضارته القديمة وصبها داخل الثورة المعاصرة .

الأصالة والمعاصرة

في اللحظة الحضارية التي نمر بهـا اليوم تبرز مشكلة« الاصالة والمعاصرة » وكأنها المنطق الذي لا غنى عنه في كل مرحلة انتقال من عصر الى عصر ، وعلى هذا المنطق قامت معظم حركات الاصلاح الديني التي هي في الغالب أقرب الى الاصالة منها الى المعاصرة ، وكذلك معظم الاتجاهات الفكرية في عصر النهضة التي كانت أقرب الى المعاصرة منها الى الاصالة، وهي نفس المشكلة التي تبرز في حياتنا الادبية والثقافية والاجتماعية بوجه عام باسم « القديم والجديد » وهو نفس الموضوع الذي قد يتعرض له بعض الباحثين لتراثنا القديم باسم « التراث والتجديد » .

وقد ارتبط المفهومان معا دائما بحيث لا يمكن الحديث عن الاصالة دون المعاصرة أو عن المعاصرة دون الاصالة . فالاصالة دون المعاصرة وقوع في التقليد ، والاعتزاز بالقديم على هـذا النحو مظهر من مظاهر الانعزال ونسيان الواقع ، وكأن القديم شيء في ذاته يعيش على نفسه ، ويحتوي على قيمة متخفية في ذاته ، ويبدو هـذا الاتجاه في كثير من صحافتنا ومعاهدنا الدينية من فخر بالتاريخ القديم ، واعادة طبع لامهات المأثورات تبركا وتيمنا ، ونشر للعلوم التقليدية اي لعلوم الحفظ كما يسميها الاقدمون ، ويدل هذا الاتجاه في الواقع على غياب مفهوم الالتزام بقضايا العصر وعلى نقص في الوعي بهـا كما يدل في كثير من الاحيان على تملق للعامة وكسب للجمهور العريض كبعض الاعمال الفنية الرخيصة . وينهي هذا الموقف بالدوران حول نفسه في « نرجسية الماضي » كما حدث في كثير من الاحيان في مراحل الانتقال الحضاري من تعاون السلطات الدينية مع السلطات السياسية .

فاذا استطاعت بعض الحركات الداعية للاصالة ضم الواقع اليهـا تصلبت وتحجرت واعتبرته كله خارجا عنها يحتاج الى اعادة تشكيل من الالف الى الياء ، فالواقع كله اما لها او عليها ، وتنتهي هـذه الحركات دائما بالصراع مع السلطة التي ترى الواقع من حقها ثم بقضاء السلطة عليها . وقد نشأ هذا النمط من السلوك نتيجة لنمط الفكر الذي يغلب عليه أيضا هذا الطابع الحاد وقسمة الامور بين الحق والباطل . وقـد حدث ذلك بالفعل عند بعض الاتجاهات الدينية المعاصرة التي انتهت بالتمرد دون أن تستطيع المشاركة في تطور او اقامة اسس ثورة .

والمعاصرة دون الاصالة وقوع في الجذرية المبكرة التي لا يتحملها وجـدان العصر الذي ما زال محملا بتراث الماضي وبثقـل العصور ، وتسرع الصفوة من المثقفين ورغبتهم في سبق الزمن وغرس المعاصرة بين يوم وليلة ، وهي الكفيلة بتأصيل نفسها ، وهي في الواقع وعلى هذا النحو تحكم على نفسها بالانعزال والوقوع في نرجسية المستقبل ، وكثيرا ما يسهل

الاخبار ، الملحق الادبي ١٩٧٦/٧/٦ .

استئصالها والقضاء عليها باسم أصالة القديم وتبعية الجديد ، ولاتعمل الا فى أوساط محدودة ويغلب عليها الطابع النظرى وبالتالى فهى تشارك الخطأ الاول أى الاصالة دون المعاصرة فى انعزاليتها وغلبة القول على العمل ولكنها تفترق عنها فى أنها لا تدور فى فلك السلطة بل تكون مناهضة لها. فاذا قامت الثورات الوطنيـة الممثلة فى الدولة القـائمة انتهت بالذوبان وأصبحت ملكية اكثر من الملك ، ووضعت العربة أمام الحصان بدلا أن يوضع الحصان أمام العربة ، وقد حدث ذلك بالفعل لكثير من الاحزاب اليسارية التى ناهضت الاستعمار والاقطاع قبل التحرر ، ثم ذابت فى الحركات الوطنية الممثلة فى الحكام الجدد بعد التحرر .

فاذا استطاعت المعاصرة دون الاصالة احتواء الواقع كما يحدث فى كثير من الثورات (الثورة الكمالية فى تركيا مثلا) فانهـا تستأصـله من جذوره أو تحاول ذلك ، وتنتهى بالقائه فى احضان الغير أو بتغيير الشكل دون المضمون أو فى خلق انفصام بين وجدان الشعب وسـلوكه ، وكثيرا ما يكون العنف هو الطريق الى ذلك وينتهى هذا الاتجاه الى خلق الانفصام فى الشخصية التاريخية للشعوب .

الاصالة والمعاصرة اذن مرتبطتان لانهما تعبران عن الصلة بين الفكر والواقع ، فالاصالة هى الفكر على مستوى التاريخ ، والمعاصرة هى الواقع على مستوى السلوك . الاصالة أساس الفكر والمعاصرة احساس بالواقع. والمشكلتان وجهتان لمنطق واحد وهو منطق التجديد الذى تعرضه الاصالة والمعاصرة على المستوى الافقى والذى يعرضه الفكر والواقع على المستوى الرأسى ومن ثم تصبح الاصالة والمعاصرة منطق الالتزام بقضـايا العصر مع اكبر ضمان ممكن من حيث امكانيات الحل والتطبيق .

والآن ، ماذا تعنى الاصالة وماذا تعنى المعاصرة ؟ لا تعنى الاصالة الابقاء على القـديم بأى ثمن حتى ولو كان على حسـاب المعاصرة بمعنى الاعتزاز بالاصالة بدافع من التشبث بالمـاضى والتعصب له (كما يحدث لدى بعض المثقفين المتعصبين للايمان) ، فالاصـالة لديهم لا تتغير فى صورتها أو فى مضمونها ، وقد لا يمنعهم هذا من الاحساس بالمعاصرة ، ولكن تمثلهم لقضايا العصر يكون أقرب الى التحزب والاندفاع والانفعال لانهم يؤمنون بالاصالة على هذا النحو العصبى دون اى محاولة لعرضها على المستوى النظرى ، فالمثقف على هذا النحو يؤمن بالاصـالة ويؤمن بالمعاصرة ولكنه لا يفعل كليهما معا ، فهو متدين قبل أن يكون مثقفا ، يؤمن بالدين ولا يعقل الايديولوجية .

ولا تعنى الاصالة الحد من المعاصرة أو من تبنى الواقع كله كما يحدث فى كثير من الاحيان عندما تغلف المعاصرة ويغلف الواقع الجديد تحت أقنعة من الاصالة لانه لا جديد تحت الشمس ، وغالبا ما يكون الدافع لذلك هو الحد من تطور الواقع وابتلاعه داخل القديم ، ويعقلون المعاصرة، ويرون الحاضر فى مرآة المـاضى ، ولكن فى هذه الحالة تكون المعاصرة هى البادئة ، وتصبح الاصالة هى التابعة ، ومن ثم تفقد الاصالة دورها فى

ارساخ قواعد **المعاصرة** ، **وتفقد المعاصرة** امكانيات تنظيرها لانها لن تفهم الا بقدر رؤيتها فى **مرآة الماضى** ، **والماضى** فى معظمه لا يحتوى فكرا بل تصورا دينيا للعالم . وقد يتم ذلك عن سوء نية ظاهرة أو باطنة ، شعورية أو لا شعورية للحد من درجات التطور والوقوف به الى حد المكاسب الشخصية كما هو الحال فى الاحزاب المسيحية الاشتراكية فى البلاد الغربية ، فاذا استمرت المعاصرة بدافع من التطور انقلبت الاصالة وانضمت الى فئة المتعصبين للماضى كما يحدث غالبا من انضمام الوسط الى اليمين عندما يشعر بتقدم اليسار ، وكما يحدث كثيرا فى الاوساط المثقفة التى تناصر الاتجاهات التقدمية بقدر ما تحصل منها على مزايا وتنقلب عليها اذا توقفت هذه المزايا أو قلت .

ولا تعنى الاصالة الوصاية على المعاصرة وكأن الاولوية للفكر على حساب الواقع ، فالاصالة ليست غاية فى ذاتها بل وسيلة لادراك الواقع فى كل أبعاده . فكثيرا ما تنشأ اتجاهات تدعو للاصالة ولكنها تقوم بتغليف الواقع بشرائع وأحكام أضعف من أن تسيطر عليه أو تغير فيه شيئا ، ويظل الواقع بارزا عن التشريع ، ويظل التشريع طائرا فوق الواقع ، وسرعان ما يعترى الاصالة الميوعة والعجز ، ويظل الواقع مدفوعا بتطوره الطبيعى لا فكر له ، ثم يفرض فكره بنفسه ، ويحدث ذلك فى كثير من المجتمعات التى تتمسك بأحكام الماضى من حيث المظهر ، والواقع يسير فى تطوره الطبيعى .

والاصالة ليست كما يقال ارتباطا بالماضى الذى حوى كل شىء وكما يدعى بعض الاصدقاء بل هى أساسا وقبل كل شىء وعى بالواقع واتحاد به ، والتاريخ جزء من الواقع لانه ما زال يعمل كرواسب فى أعماق الافراد . ليست الاصالة هى البحث عن النوعية بأى ثمن ، بل رؤية صائبة للواقع باعتباره مرحلة من مراحل التاريخ . الاصالة هى اتحاد بالواقع نفسه واعادة تفسير للقديم كله لخدمة هذا الواقع ، ومن ثم تصبح الاصالة مرادفة للمعاصرة ولكنها معاصرة أعمق جذورا فى التاريخ واكثر تحقيقا لوحدة الشخصية الوطنية .

أما المعاصرة فانها لا تعنى المحادثة ، فالمحادثة هى مجرد نقل الحديث دون تمثل أو فهم ، والغرض منها نقل آخر الصيحات فى الفكر والفن . المحادثة أقرب الى التخلى عن الفكر والواقع على السواء من الكتاب أولا والقراء ثانيا ، فنقل المذاهب الفكرية وعرضها شهرة للكاتب وحرصا من القارىء على تتبع آخر الافكار انكارا لصدق الفكر ومقدرته على التحليل والفهم والنقد واخذ المواقف .

وقد يكون السبب فى ركود كثير من مجلاتنا الثقافية انها أقرب الى المحادثة ونقل المعلومات منها الى المعاصرة وتحليل الفكر ، وكذلك يكون نقل الاتجاهات الفنية نسيانا للواقع الذى يصدر عنه كل شىء ، فقد ارتبطت المذاهب الفكرية والاتجاهات الفنية المنقولة بواقعها الخاص الذى صدرت عنه ، وقد يكون فى واقعنا المعاصر منبع لمذاهب واتجاهات

مخالفة . فان ارتبط الكثير من هذه المذاهب والاتجاهات بالمجتمع الصناعي بكل ما فيه من استهلاك وفائض الانتاج فلقد واقعنا المعاصر الذي يغلب عليه طابع النمو والذي ما زال يسعى نحو التحرر الاجتماعي والاقتصادي يفرض فكره وفنه . فان شئنا الدولة العصرية فانها تقوم أولا على النظرة العلمية قبل أن تقوم على العلم والتكنولوجيا ، أي أنها تقوم على المعاصرة لا على الحداثة .

ولا تعني المعاصرة ما يحدث لكثير من مثقفينا من رغبتهم في التمتع بمزايا العصر الحديث كطبقة مستقلة متميزة عن غيرها ، ومن ثم تنشأ دائرة صغيرة داخل الدائرة الكبيرة ، ثم تصبح الدائرة الصغيرة في مركز السلطة أو أخذ القرارات فيتم التخطيط حتى تخدم الاغلبية الاقلية كما يحدث في كثير من البلاد النامية عن انشاء لصناعات التجميل ومحاولات التلفزيون الملون ، بل تعني المعاصرة تفتت هذه الدوائر ونزولها الى الواقع العريض وتعلمها منه ورؤيتها لما يدور تحت اقدامها لا لما يحدث فوقها . لا تعني المعاصرة التأنق والتهندم بل معاناة الحياة اليومية التي تعانيها كافة الطبقات ذات الايادي القذرة !

تعني المعاصرة اذن اعطاء الاولوية للواقع على الفكر ، حتى يصبح الفكر هو رؤية هذا الواقع نفسه ، ويتم ذلك في قراءتنا للنصوص الدينية أو للتراث القديم ، فاذا كانت الاصالة هي تحويل الفكر الى واقع : تكون المعاصرة هي تحويل الواقع الى فكر . ففي مجتمع تتكون ثلاثة ارباعه من الفلاحين والعمال يكون نظامه شعبيا بالضرورة ويتم التخطيط لهم أولا ، وفي مجتمع محدود بجغرافيته وطبيعته تكون الفوارق فيه بين الطبقات طفيفة أو معدومة . تعني المعاصرة الاتحاد بالواقع والعيش على مستواه ورفض جميع صور الانعزالية والقصور في الثقافة والفن التي تبغي تحلق الواقع والتكسب منه والشهرة على حسابه ثم التعالي عنه والترفع عليه . تنشأ المعاصرة من الاحساس بقضايا العصر والالتزام بها والتي تتركز كلها حول قضية النمو او التقدم وهو حق الواقع الذي يفرض صور فكره ويرفض ما عداها .

ولا يعني الربط بين الاصالة والمعاصرة المساومة على احدهما او كليهما او مسك العصا من الوسط بين دعاة القديم وانصار التجديد او التوفيق بين التراث ومقتضيات العصر الذي في الغالب يكون اقرب الى التلفيق منه الى التوفيق لان كل هذه المحاولات تنتهي الى ضياع الاصالة والمعاصرة معا لانها لا تتم عن وعي بل عن خوف أو عجز أو نفاق ، وهو ما يحدث حاليا في كثير من مناهج ربطنا .

ولا يعني اعتماد منطق العصر على الاصالة والمعاصرة نقص في الجذرية وبقايا ايمان بالماضي وتخوف أو تطهر بالنسبة للمعطيات الجديدة التي وصلت الى حد من الموضوعية والتحول بحيث لايمكن لاي بيئة أن ترفضها لان الجذرية لن تنشأ الا على أساس من ادراك الواقع العريض لكل ملفيه . يريد أنصار الحلول الجذرية هدم القديم وبدء الجديد ولكن منطق الاصالة

والمعاصرة يكتفى بفحص القديم واخضاعه لمناهج التحليل العلمية فهو يعلم حدوده التى لا تتعدى النقد والتقييم ، وهذه هى مهمة جيلنا المخضرم ، وقد تأخذ الاجيال القادمة على عاتقها مهمة البدء الجذرى بعد ان يكون هذا الجيل قد مهد لها بمناهج النقد والتحليل وارساء أسس النظرة العلمية .

لا يعنى منطق الاصالة والمعاصرة اذن أى قصور فى النظرة العلمية وذلك باعطاء الاولوية — على ما يبدو — فى بعض الاحيان للعوامل الفكرية وتفسير الظواهر الحاضرة بالرواسب الماضية لاننا ما زلنا فى مرحلة اكتشاف الذات وبيان أسباب قصورها وعوامل تخلفها أى أننا ما زلنا فى مرحلة سلبية تقوم بمهمة النقد والتحليل اى اننا ما زلنا جيل الاصلاح ، وقد تكون الاجيال القادمة اقدر منا على إرساء قواعد النهضة العلمية بعد ان تكون نحن قد مهدنا لها بالفحص والتمحيص .

قد يهتم منطق الاصالة والمعاصرة كما يحدث غالبا بالرجعية وذلك لانه يرد الظواهر الى أصول أولى من نتاج الفكر ، كما قد يهتم أيضا بأنه عمل برجوازى وطنى يريد كل شيء : تركه الماضى وغنى الحاضر كما يريد الزعامة والصدارة . ويخفف من حدة هذا الاتهام أن المثقفين الثوريين هم القادرون على القيام بهذه المهمة وهم طليعة طبقات الاغلبية ولانها ما زالت الى حد كبير العامل المحرك للمجتمعات النامية . وقد يقال ايضا أن هذا المنطق ترف فكرى فالواقع سيفرض نفسه والمجتمع الصناعى سيفرض عقليته دون حاجة الى منطق الاصالة والمعاصرة . ولكن يخفف من حدة هذا القول أن الوعى النظرى بتطور العصر ادعى الى الاطمئنان وأقرب اليه من التطور التلقائى المعرض للتوقف أو النكوص .

لمنطق الاصالة والمعاصرة مناهجه وطرقه وأساليبه وميادينه ، وهذا ما تعرض له هذه الصفحة ، وسيكون لقاء الفكر ولقاء الاجيال .

موقفنا الحضاري

قد يوحي منطق الاصالة والمعاصرة بأن هناك موقفين حضاريين متباينين : الاول عاشه القدماء الاوائل من القرن الاول حتى القرن السابع، وهي الفترة التي أرخ خلدون في القرن الثامن لنشأتها وتطورها وانتهائها ، والثاني عاشه المتأخرون من القرن الثامن حتى القرن الحالي: وهي الفترة التي بدأت بحركة الاصلاح السلفية عند ابن تيمية وابن القيم، واستمرت عند محمد بن عبد الوهاب ، ثم ظهرت في حركات الاصلاح في القرن الماضي عند الافغاني ومحمد عبده ، وفي هذا القرن عند اقبال والكواكبي وقاسم أمين وغيرهم ممن يكثر عنهم الحديث في هذه الايام ، وهي الفترة التي يقع فيها عصر الشروح والملخصات ، عاشت فيه الحضارة على نفسها ، وحاولت المحافظة على نتاج الفترة الاولى بالتسجيل والتدوين ما دامت لم تعد تقوى على الخلق والابتكار . وفي هذه الفترة الثانية بدأ عصر النهضة الاوربية في القرن الخامس عشر ، واخذت الحضارة الاوربية في العصور الحديثة مأخذ الصدارة واستطاعت الخلق والابتكار، وبالتالي يمكن اعتبارها في التاريخ الانساني لاحقة لفترة الحضارة الاسلامية الاولى ومكملة لها ان لم تكن محققة لمثلها وغاياتها . والحقيقة ان موقفنا الحضاري واحد سواء كنا نقبع في القرون السبعة الاولى أو القرون السبعة الثانية التي تتداخل فيها تدهور الحضارة الاسلامية مع نهضة الحضارة الاوربية ، وفي هذا الوضع يصعب الحديث عن القيم والجديد نظرا لوجود التباس في كل منهما .

قد يعني القديم الالهيات التي دامت في القرون السبعة الاولى والتي غطت جميع جوانب التفكير القديم ، وفي هذه الحالة يمكن اعادة بناء القديم وتصفية ما علق بالعلوم من شوائب تقلل من موضوعيتها وتحد من استقلالها ، وقد يعني القديم مواطن الاصالة والابتكار كما هو واضح في مناهج التفكير عند الاصوليين وفي وضع لمنطق الجزء ولمناهج النقد التاريخي . وفي هذه الحالة يوضع القديم موضع الصدارة ويؤخذ نموذجا لقيام العلم ويطور من جديد حسب معطيات العصر .

قد يعني الجديد ما يتعلق بالقرون السبعة التالية سواء ما يخص البيئة أو ما يتعلق بالاصلاح الديني ولكنه يعني في الغالب ما اكتشفته الحضارة الغربية وما يتسم بالعقلانية والموضوعية وما يهدف لخدمة الانسان ، وفي هذه الحالة يوضع هذا الجديد موضع الصدارة ، وتكون له الاولوية على القديم بمعنييه ، بل يصفى القديم كله لحساب الجديد أو يظن التعارض بين هذا الجديد وبين الجديد الذي اكتشفته البيئة وعبرت عنه حركات الاصلاح الحديثة وينشأ موقف حضاري منفصم عن الاول ، والواقع أنه موقف حضاري واحد يتسم بالانفصال وبدخول عوامل جديدة في الفترة الحالية التي قد تتشابه ظروفها أو تختلف أو تتفق

الاخبار ، الملحق الادبي ، الاحد ١٩٦٦/٨/٢٧ .

نتائجها أو تفترق مع الفترة الاولى ، والوعى الحضارى كفيل بأن يرى من خلال هذا الاتفاق أو الاختلاف موقفا واحدا ينبه فيه القديم على أوجه النقص فى الجديد ، ويثير فيه الجديد مواطن الاصالة والابتكار فى القديم. وقد يكون السبب فيما يعانيه من قصور فى الادراك أو السلوك تصورا قديما للكون وللانسان ، وقد يكون السبب فى رفضنا للماضى وانفصامنا عنه جهلنا بمواطن الاصالة فيه التى تصلح لان تكون جذورا لمقتضيات العصر . ان الوعى بموقفنا الحضارى هو الكفيل اذن بتحقيق وحدة الشخصية عبر التاريخ والتعرف على مكوناتها التى قد يرجع معظمها الى رواسب الماضى .

نلاحظ أولا أن موقفنا الحضارى الاول قد قام أثر حركات من الغزو والفتح لسيادة الارض ، وبعد تكوين جماعة مؤتلفة نظمت نفسها واصبح لها كيان الدولة ، وكانت الانتصارات المتتالية فى حقبة قصيرة من الزمان (لا تتعدى الاربعين عاما) وهزيمة امبراطوريتين معاصرتين كفيلة بنشأة وعى حضارى استطاع أن يغطى بالفكر جميع الاراضى التى اصبحت له السيادة عليها ، أى أن السيادة على الارض ونشأة الفكر ارتبطتا معا . وفى وضعنا الحضارى الحالى ، بعد ان فقدنا السيادة على الارض فى فترة الاستعمار الاخيرة وبدأنا حركات التحرر ، كانت حركات الفكر منفصلة الى حد ما عن تحرير الارض ، فكانت اقرب الى تثقيف الافراد والى التندر بالمذاهب الجديدة وهو ما يعبر عنه غالبا بانعزالية الثقافة أوانعزالية المثقفين . ثم نشأت كثير من المحاولات للربط بين الفكر والارض ، وتخرج كثير من النداءات مثل : ربط الجامعة بالمجتمع ، الجامعات الاقليمية النوعية ، الفن للحياة ، الثقافة الجماهيرية ، أدب المقاومة ، الشرطة فى خدمة الشعب ، لا صوت أعلى من صوت المعركة ... الخ . واذا كان الفرد قديما — بعد تكوين جماعة مؤتلفة هو الذى أقام الدولة فان الفرد اليوم قد يكون هو العائق عن قيام الدولة وهو ما نسميه ببيروقراطية الدولة أو بعدم أهلية أجهزة الدولة للنظام الجديد .

لقد نشأ الوعى الحضارى الاول بعد تلقى الوحى ، اى بعد الحصول على فكر جاهز أو على ما نقول بلغة العصر على أيديولوجية واضحة المعالم تنبت من الوقائع التى عرضت للناس (أسباب النزول) وفى نفس الوقت مبادىء عامة تصلح اساسا للتشريع . كان هناك نوع من الاطمئنان النظرى واليقين المبدئى السابق على تجارب المحاولة والخطأ التى قد تدوم الى ما لانهاية ، وكان مصدر التشريع يسمح بدخول الوقائع الجديدة كما ظهر ذلك فى مدارس الفقه خاصة فى الفقه المالكى . وفى موقفنا الحضارى اليوم نبحث عن ايديولوجية ونحاول توضيح معالمها ونعتمد على محاولات التجارب والخطأ ولا نسمح كثيرا بما يفرضه الواقع الجديد (الارض لمن يفلحها ؛ اعادة توزيع الدخول ، وضع سياسة للاجور تتناسب مع طبيعة العمل وحده) ولن يتم تشريع أو تخطيط الا بوضوح نظرى كاف . لقد كان التشريع القديم أكثر جرأة وأكثر طوعا لمقتضيات الواقع عندما منعت ملكية الارض زمن الفتوح حتى أصبح الواقع أو المصالح المرسلة عند مالك مصدرا من مصادر التشريع « فما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن » .

لقد نشأت بعض العلوم التقليدية حول الوحى للمحافظة عليه ولضبط قراءته ولضمان صحته ومعناه . نشأت علوم القرآن والحديث من قراءات وتفسير ، وهى العلوم التى ندرسها فى معاهدنا الدينية وننشر تراثها ، مع أن كثيراً من موضوعاتها قد تم الوصول فيها الى نتائج يقينية ولم يعد فى امكاننا اعادة التحقيق والتمحيص (مثلا هل البسملة جزء من السورة أم لا ؟ هل الفاتحة سورة مستقلة أم لا ؟ .. الخ) . كان القدماء اقرب عهدا والصق بهذه المادة منا ولكننا اقدر منهم بوعينا بعلوم الانسان انشاء علوم جديدة حول الوحى اقرب الى المشاكل المعاصرة التى تزخر بها حياتنا فى الاجتماع والسياسة والاقتصاد . ولا يعنى هذا الوقوع فيما يفعله كثير من المعاصرين من تقريظ للوحى الذى احتوى آخر صيحات الفكر واختر لعات العلم ولكنه يعنى أخذ الوحى فى الاعتبار باعتباره حاويا لكثير من النظريات فى العلوم الانسانية وهو ما حاوله القدماء على مستوى اللغة والتشريع لان العصر كان عصر اللغة وهو ما نستطيع أن نحاوله اليوم على مستوى العلم ، لان العصر عصر العلم . فاذا كان القدماء قد خلفوا لنا تراثا لغويا فاننا نستطيع اليوم أن نخلف تراثا علميا ، وبذلك يضيع من برامجنا الدينية فى أجهزة الاعلام وفى معاهدنا ودور التعليم أحكام الظراط وحلق عانة الميت !

وقد حدث فى موقفنا الحضارى الاول بعد السيادة على الارض وانتشار الفكر وحضور الايديولوجية ونشأة العلوم — حدث لقاء مع الحضارات الاخرى بحكم الجوار خاصة مع الحضارة اليونانية فنشأت حركة الترجمة للتعريف على فكر كان سائدا من قبل على الاراضى المفتوحة دون لهفة على الجديد والتخلى عن القديم ، فقد كان هذا الجديد قديما لانه سابق فى الزمان ، ولم يكن هناك قديم بعد لان الحضارة كانت وما زالت فى دور النشأة والانتشار . وبدأت الترجمة بعلوم الطبيعة وعلوم الحياة (الكيمياء والطب) قبل العلوم النظرية (المنطق والفلسفة) ، وأسس بيت الحكمة ترعاه الدولة للقيام بهذه المهمة ، ووضعت المصطلحات العربية للمفاهيم الجديدة . وبالرغم من أن الترجمة تمت بطريق غير مباشر (عن طريق السريانية أولا) الا أنها لم تدم أكثر من قرن وهو القرن الثانى ، وبدأت فى أواخره وأوائل الثالث حركات التأليف عند الكندى ، بل لقد بدأ الكلام والتشريع مبكرا للغاية فى القرنين الاول والثانى . ويواجه موقفنا الحضارى اليوم نفس الظروف ، فمع الرغبة فى التحرر من السيطرة الاجنبية بدأ التعرف على الثقافات المجاورة بعد طول عزلة ابان الحكم العثمانى ، وبدأ الاتصال بالحضارة الغربية ابتداء من الحملة الفرنسية على مصر وخاصة فى عهد محمد على ، وبدأ عصر الترجمة الثانى بالعلوم الطبيعية والتطبيقية لحاجة الدولة اليها ولكن طالت الفترة ، فقد بدأت الترجمة الثانية منذ أكثر من قرن ونصف ولم تنته بعد أن لم تكن فى ذروتها ، ولم تتعداها الى مرحلة التأليف الذى ان حدث احيانا فانه يكون اقرب الى الترجمة المقنعة ويغلب عليه طابع التجميع والترديد . ومع أن الترجمة الثانية اسعد حظا من الاولى لانها تتم فى أغلب الاحيان عن طريق مباشر من اللغات الاصلية مباشرة ، الا انها تعثرت أمام المصطلحات الجديدة واستكثر من التعريب لنقل المصطلحات الاجنبية ، وأصبح

ما ادخلناه من الكلمات المعربة أكثر بكثير مما ادخل القدماء . وكما تورع القدماء عن ترجمة الاساطير والادب اليونانى بحكم ثقافتهم وتصورهم للعالم ، يتورع المحدثون عن ترجمة ما يمس المقدسات ومناطق التحريم الثلاث : الله والسلطة والجنس .

واذا استطاع القدماء بجوار العلوم الدينية الخالصة مثل علوم القرآن والحديث اقامة بعض العلوم الدينية العقلية مثل علم أصول الدين وعلم أصول الفقه أو العلوم العقلية الخالصية كالفلسفة أو العلوم الدينية العملية كالتصوف فاننا فى وضعنا الحضارى الحالى نقوم بترديد هذه العلوم بموضوعاتها ومناهجها ونتائجها بالرغم من تغير الظروف القديمة ووجود ظروف جديدة تحتم اعادة بنائها . فعلم أصول الدين (الكلام) الذى أخذ التوحيد موضوعا له وضعه كمشكلة لاهوتية صرفة خاصة بوحدة الذات الإلهية وتعدد صفاتها كما هو الحال فى اللاهوت المسيحى فى وضعه للاقانيم الثلاثة ، مع أن التوحيد وعلى ما فهمه المحدثون (اقبال مثلا) قد يكون أقرب الى جعل الوحى نظاما للعالم أو كما يقول المعاصرون تحويل الايديولوجية الى تاريخ . كان التوحيد القديم علما لله مع أنه فى الحقيقة علم للانسان مادام الله قد خاطب الانسان وجعله مقصدا له وموضوعا وبالتالى يكون موضوع العلم الالهى هو الانسان . وكذلك تدور الفلسفة القديمة حول الالهيات والطبيعيات أى حول الله والعالم دون أن يكون هناك بعد ثالث للانسانيات التى كانت تلحق فى الغالب بالالهيات فى نظرية اتصال الانسان من حيث هوعقل نورانى بالعقل الفعال أوبالطبيعيات من حيث اتصال النفس بالبدن وتحول البدن الى العناصر الاربعة التى تكون العالم الطبيعى . وان ما نعانيه اليوم من غياب البعد الانسانى قد يرجع أساسا الى غياب الانسان فى اللاهوت القديم وفى الفلسفة القديمة. فاذا وجد الانسان كما هو الحال فى التصوف كان انسانيا اشراقيا يعتمد على وجدانه دون عقله وينتظر الكشف الربانى ولا يبحث عن العلم ، ونحن ندعو اليوم الى العقل والى العلم . أما الاصول وهو العلم الذى ظهرت فيه قدراتنا العقلية التحليلية القديمة واكتشاف منطق الجزء فانه ما زال أسير الفقه ولم يتعد بعد حدود التشريع ولا يدرس فى كلياتنا الانسانية ، ولم يتحول بعد الى مناهج فكرية عامة قد تساهم حاليا فى دراساتنا الانسانية خاصة فيما يتعلق بالعلوم اللغوية والتاريخية والنفسية ، مع انه العلم الذى قد يعطى لنظراتنا المعاصرة دفعة جديدة ويجعلنا أكثر جرأة فى التشريع وقبولنا لمتطلبات الواقع دون تحرج أو تخوف . أما العلوم الرياضية والطبيعية ومساهمة القدماء فى وضع أسسها فاننا نضعها فى الدرجة الثانية بالنسبة للعلوم الدينية أو العلوم العقلية ، فلا تدرس العلوم الرياضية فى جامعاتنا ولا حتى كجزء من تاريخ الرياضة العام ، أما العلوم الطبيعية فانها تذكر فى باب الاعتزاز بالقديم وفخر بالاجداد ، وتدرس كمادة قومية لا كمادة علمية ، وقد تكون أحوج فى موقعنا الحضارى الحالى الى تحليل عقليتنا الرياضية والعلمية القديمة كى نتعرف على مواطن الابتكار فيها خاصة واننا فى هذين العلمين فى الفترة الحالية مجرد نقلة . ولا يقال أن عصرنا ليس عصر الابتكار لاننا نتلقى أكثر مما نفكر ، ونجمع أكثر مما نخلق .

أما بالنسبة للسياسة والاجتماع والتاريخ أو كما يقال بلغة عصرنا بالنسبة للعلوم الانسانية أو العلوم الاجتماعية فنجد أن التغير السياسى عند القدماء لم يتعد حدود التفكير الالهى ان لم يكن فى جوهره تفكيرا الهيا مقنعا . فنظريات المتكلمين تدور حول الامامة والخلافة ، ونظريات الفلاسفة تدور حول النبوة ، ونظريات الصوفية تنظم مدنية السماء التى يجتمع فيها الاقطاب والابدال أو مدنية الارض السرية ، ويدعو معظمها للحكم التيوقراطى الممثل فى الفرد الالهى ، ويرتكز النظام كله حول الفرد المطلق الذى حوى من صفات الكمال والقدرات المطلقة ما جعلته نظير الله . وفى ذلك يقول الفارابى فى « السياسة المدنية » : سواء قلت الملك أوالحاكم أو الفيلسوف أو النبى أو الرئيس أو الله فاننى أقول نفس الشيء . كان التفكير السياسى القديم تفكيرا حول خصال الخليفة كما هو الحال عند الفارابى وتبريرا لسلطاته المطلقة ما دام خير البرية . وقد يكون السبب فيما نعانيه اليوم من تصور هرمى للعالم ، وتصريف الامور من القمة الى القاعدة هو هذا الطابع الفكرى القديم . وقد ند أهل السنة عن هذا الحكم لمناداتهم بالشورى خاصة المعتزلة نظرا لاصلهم الخامس « الامر بالمعروف والنهى عن المنكر » .

على أى حال ، كانت السياسة عند القدماء أقرب الى الممارسة منها الى النظر خاصة عند المتكلمين وان كنا نعانى اليوم من انها أقرب الى النظر منها الى الممارسة ، وكان الفكر عند القدماء على مستوى الجمهور يشارك فيه وان لم يكن يعبر عن مشاكله ، وكانت المشاكل الكلامية موضع جدل ونقاش فى المساجد والاسواق تتطاير من اجلها الرقاب وان كان الفكر اليوم قد انحسر عن عامة الناس واصبح من عمل الخاصة والحرفيين . كان الفكر عند القدماء يولد بعضه بعضا فتنشأ المذاهب ، وتتولد عنها المذاهب المعارضة أو المخففة ، فكان التنزيه رد فعل على التشبيه ، والاختيار رد فعل على الجبر ، واليوم لا نستطيع أن نقول ان اتجاهاتنا الفكرية والادبية تتولد عن بعضها البعض ، بل تنشأ نشأة شيطانية بالمجهود الفردى أو تحت تأثير أجنبى بعد رحلة أو بعثة ثم تنتهى ولا يتولد عنها شيء . قد يكون السبب فى ذلك نقصا فى الوعى الحضارى وقصورا فى اقامة المذاهب ومدها نحو الجذور والحرص على بقائها ودوامها .

لقد قام كثير من المفكرين بتصفية التراث عندما تتراكم الآراء وتتزاحم النظريات وتبلغ حدا من الخلط والتشويش ما يستحيل بعده التعرف على الاصول الاولى . قام الغزالى بهذه المهمة فى القرن الخامس ودعا الى التصوف ، وقام ابن تيمية فى أواخر القرن السابع وأوائل الثامن بذلك أيضا ودعا الى طريق السلف والايمان بالنصوص كما انزلت ، وبدأت الحركات الاصلاحية بهذه المهمة تدعو الى التجربة الصوفية (اقبال) أو الى الجانب العقلى فى التراث القديم (الافغانى ، محمد عبده) . لقد قام ابن خلدون لاول مرة بدراسة للعقل التاريخى للحضارة فى فترتها الاولى ، ولم يظهر بعد فيلسوف للتاريخ يحاول أن يضع العقل التاريخى للحضارة فى فترتها الثانية ويربط الفترتين معا ويقدم لنا موقفا حضاريا واحدا .

ثقافتنا المعاصرة* بين الاصالة والتقليد

من الواضح اننا نعيش اليوم تراثنا من جديد ، لا من حيث اننا نحاول نشره أو تجديده ، وهو ما نعانيه باسم مشكلة « التراث والتجديد » أو « القديم والجديد » بل من حيث أننا فى لقاء مع حضارة معاصرة ، هى الحضارة الغربية ، كما كنا من قبل فى لقاء مع حضارة مغايرة ، هى الحضارة اليونانية . نعيش تراثنا الماضى ، بمعنى اننا نعيش أحدى مشكلاته الاولى الناشئة عن الالتقاء بين حضارتين الاولى ناشئة ، وهى الحضارة الاسلامية ، والثانية غازية ، وهى الحضارة اليونانية . وقد تم هذا الالتقاء الاول بعد عصر الترجمة فى القرن الثانى الهجرى ، وتم هذا اللقاء الثانى ايضا بعد عصر الترجمة الثانى ابتداء من القرن الثامن عشر بعد الحملة الفرنسية على مصر حتى الان ، أى على مدى قرن ونصف من الزمان ، أى اننا أمام ظاهرة واحدة تتكرر مرتين . لذلك يمكننا الحديث عن الفترة الاولى ولا نرى فيها الا مشاكل العصر ، ويمكننا الحديث عن مشاكل العصر ونراها من مخلفات تراثنا القديم .

لقد تم اللقاء الاول بين الحضارة الاسلامية الناشئة والحضارة اليونانية وحدثت ظاهرة « التشكل الكاذب «La Pseudomrphologie» التى تحدث عنها فلاسفة الحضارة مثل شبنجلر وهى — فى رأينا — ظاهرة لغوية محضة تترك فيها الحضارة الناشئة لغتها الاصلية التى أصبحت قديمة لا تستطيع التعبير عن الافق الجديدة التى وجدت نفسها فيها ، وتتبنى لغة الحضارة الغازية الاكثر قدرة على التعبير عن المضمون الاول الذى لم تستطع اللغة القديمة التعبير عنه ، فأصبح الله هو العلة الاولى ، أو واجب الوجود على ما هو معروف من صفات الله فى الحضارة الاسلامية ومن الفاظ اللغة اليونانية .

ولكن فى اللقاء الثانى مع الحضارة الغربية لم يحدث هذا التشكيل الكاذب بعد ، فما زالت لغتنا القديمة تعبر عن مضمونها الاول دون أن تستكشف عوالم جديدة يمكن من خلالها اسقاط الفاظنا القديمة والتعبير عن مضمونها فى لغة أكثر قدرة على التعبير عنه . فما زلنا نستعمل ألفاظ الحلال والحرام ، والدنيا والآخرة ، والجنة والنار ، والملاك والشيطان ، مع أن مفكرينا القدماء قد أسقطوها واستعملوا بدلها الفاظا أكثر عقلانية وعمومية مثل السعادة والشقاء ، وبالتالى لم نستطع أن نستكشف العوالم المعاصرة ، مثل الشعور ، والذات ، والفعل ، والحركة

---

* الآداب ، بيروت — العدد الخامس — آيار (مايو) ١٩٧٠ عدد ممتاز ، نحو ثورة ثقافية عربيــة .

باستثناء محمد اقبال . مازلنا نواجه الحضارة المعاصرة بمقولاتنا القديمة، ولا ضير أن يكون الانسان وضعيا منطقيا ومؤمنا بالحسين وآل البيت ، ولا ضير أن يكون عالما طبيعيا ومؤمنا بكرامات الاولياء .

نحن نرزخ تحت عبء التراث القديم وفى مواجهة التراث الغربى المعاصر ، فينا من كل تراث جزء دون أن تتحقق وحدة الشخصية بين القديم والجديد . نحن لا نعيش ثقافة واحدة بل ثقافتين كما يظهر ذلك فى ازدواجية التعليم ، وازدواجية الثقافة ، وازدواجية السلوك ، وازدواجية الشخصية بالرغم من مرور أكثر من قرن ونصف على التقائنا بالثقافة الغربية .

وليس الغرض من هذه الدراسة تتبع أثر الثقافة الغربية فى فكرنا المعاصر فى فترة زمنية معينة بل القيام بوصف مباشر لثقافتنا كما نعيشها اليوم . لذلك لم نشر الى تاريخنا الفكرى فى المائة عام الاخيرة بل اتبعنا المنهج الوصفى المباشر وهو تحليل مانعيشه اليوم . الغرض من هذه الدراسة اذن هو تحليل الفكرة (Eidos) لا تاريخها (Télos) على مايقول الفينومينولوجيون أو دراسة الظاهرة فى المعية الزمانية Syncronisme دون تتبع عناصرها التاريخية «Diacronisme» على مايقول اللغويون المحدثون والبنائيون .

كذلك لم نشأ ذكر أسماء . فمفكرونا المعاصرون قوم اجلاء بذلوا جهدهم بقدر استطاعتهم ولن يكون موقف الشبان منهم موقف اللوم أو النعى بل موقف المطور لافكارهم طبقا لتغيرات الظروف . اذا كانوا ينتسبون الى البرجوازية الوطنية أكثر منهم انتسابا للطبقة العاملة . فالشبان أكثر انتسابا الى الطبقة العاملة منهم الى البرجوازية الوطنية ، واذا كانوا قد عاشوا فى فترة ازدهرت فيها الحياة الادبية والفكرية وكان الاطلاع فيها على الاصول الغربية أكثر سهولة فان الشبان اليوم يعيشون فى عصر اقل ازدهارا وأقل اطلاعا على الاصول، وان كانوا قد عاشوا فى فترة كانت فيها مصر مستقلة اسما ومحتلة واقعا ، فان الشبان اليوم يعيشون فى فترة الارض فيها محتلة اسما وواقعا ، وهذا مايجعل الشبان أكثر وعيا وأشد حسا .

الغرض اذن من هذه الدراسة دراسة الفكر وتحليل موقفنا من الافكار وهى فى الوقت نفسه دراسة للسلوك وتحليل لواقعنا المعاصر ، فالفكر يبدو فى المواقف ، والمواقف نفسها تقوم على أساس فكرى .

اولا — ثلاثة مواقف بالنسبة للتراث الغربى :

اذا حللنا ثقافتنا المعاصرة وجدنا أننا نأخذ من التراث الغربى مواقف ثلاثة : موقف الانبهار التام من كل ما يأتى من الغرب ، أو موقف المعارضة التامة ، أو موقف المحايدة الذى يقوم على الترويج للثقافة الغربية بدعوى التعريف بها دون أخذ أى موقف منها .

فالمنبهرون بالغرب يرون فى كل فلسفاته خلقا جديدا وفى كل تيار فنى لديه ابداعا أصيلا ، ويرون فيه مصدر كل الهام جديد ومنبع كل وحى عصرى ، وينتظرون بفارغ الصبر ورود أحدث المذاهب الفكرية وآخر الاتجاهات الفنية كما ينتظر البعض آخر صيحات الموضة وآخر المنتجات المستوردة ، ويكون السابق للعرض هو المفكر الحق ، والمثقف العصرى ، المطلع على آخر صيحات الفكر ، وعلى أحدث ما أصدرته دور النشر ، مع أن الثقافة الغربية وليدة بيئتها الخاصة ، ونتائج ظروفها . يصور كل مذهب واقعه أو يكون رد فعل عليه وليس نتاجا شاملا يعم كل زمان ومكان ، فالاتجاه العقلى فى العصر الحديث رد فعل على المعطيات السابقة التى كان يدعو العصر الوسيط الى التسليم بها دون بحث أو نقاش ، والاتجاه التجريبى كان رد فعل على التطرف الذى انتهى اليه الاتجاه العقلى ، والاتجاهات الشعورية المعاصرة كانت يأسا من هذا التعارض التقليدى بين العقليين والتجريبيين والغاءه عن طريق كشف عالم ثالث وهو عالم الشعور أو عالم الحياة(١) وقد هاجم الافغانى من قبل هؤلاء المقلدين كما ظهروا فى العالم الاسلامى خاصة فى تركيا .

وقد يكون الرفض السطحى للتراث الغربى أقرب الى القبول المقنع عند البعض الذين رفضوا الثقافة الغربية لانها صادرة عن الغرب الاستعمارى ، يرفضونها لرفضهم اياه ويعادونها لمعاداتهم الاستعمار ، والحقيقة أن ثقافة الغرب وأنماطه الفكرية والعملية تتسرب اليهم كما نرى فى سلوك البرجوازية الوطنية التى تعادى الغرب من حيث هو قوة استعمارية وتقلده فى سلوكه ومثله وأسلوب معيشته . لقد كان باشاوات مصر وطنيين يهاجمون الغرب ولكنهم كانوا يبنون قصورهم بأسلوب عصر النهضة الإيطالى ويؤثثونها بأسلوب لويس الخامس عشر ولويس السادس عشر ، فالرفض الحماسى للاستعمار العسكرى قائم على قبول ضمنى لانماط الغرب ومثله : معارضة سطحية وقبول مقنع .!

أما موقف المعارضة التامة فانه ناشىء من استحسان التراث ومن الاعتقاد بأن القديم قد حوى كل الجديد الممكن وانه بالبحث فى الماضى يمكن العثور على أسس للحاضر ولما نتطلع اليه فى المستقبل . ان كل التيارات الفكرية المعاصرة ان هى الا نبذات من هذا الخضم الهائل الذى ورثناه فى تراثنا القديم . كل فكر غربى يأخذ جانبا من هذا التراث القديم ويعقله ويعرضه كمذهب خاص به ثم نقوم نحن بعد ذلك باستيراده وهو فى الحقيقة موجود لدينا من قبل أى اننا نطبق على الفكر ما نطبقه على المواد الاولية التى تزخر بها تربتنا والتى يأخذها الغرب ثم يعيدها الينا صناعة. فالاتجاه العقلى موجود فى التراث القديم ، والاتجاه التجريبى موجود فى التراث القديم ، بل ان آخر مكتشفات العلم الطبيعى موجودة فى القرآن الكريم ، أى اننا نقضى على جدية الحاضر ونلجأ الى أصالة الماضى ونرى فيه خلاصا لكل ما يعرض لنا ، ويسير اقبال الى حد ما فى مثل هذا الاتجاه .

---

(١) انظر مقالنا فى « الفكر المعاصر » : « الظاهريات وأزمة العلوم الاوروبية » يناير ١٩٧٠ .

وتقوم المعارضة فى بعض الاحيان على اعتبار الثقافة الغربية صادرة من الكفـار والمشركين الذين لايؤمنون بالله أو الذين يؤمنـون بالتثليث ، وبالتالى فلا يصح اخذهم أوليـاء من دون الله أو على اعتبارهم اباحيين يتحدثون عن الجنس ويمارسونه علنا والحقيقة أن هذا الحكم يقوم على حرمان ذهنى وعلى كبت دينى أو على حسد منا لهم على حياتهم وتمتعهم بالدنيا ونتمنى أن نكون مثلهم ولكننا غير قادرين[٢] .

ثم هناك موقف المحايدين وهو أقرب الى الارتزاق منه الى الحياد ، مهمتهم عرض الفكر كمهنة أكثر من التعامل معه ، وهو هذا الموقف الذى بدأ منـذ عصر الترجمة الذى بدأ منـذ أكثر من قرن ونصف وما زال مستمرا حتى الآن ، وهو موقف العارض المروج . ما زلنا نتعرف على المذاهب الفلسفية والاتجاهات الفنية دون أن نأخـذ منها موقفا الا فيما ندر . فمعظم المقالات فى مجلاتنا الثقافية تهدف الى التعريف بالفكر الغربى أكثر مما تهدف الى تمحيصه أو الى نقـده ، وتتسم بالقبـول أكثر مما تتسـم بالرفض ، وكأن الرفض السياسى للحضـارة الغربية ينقلب الى قبول حضارى لها . لا يعدو مجرد نشاطنا الفكرى مجرد التأليف فى كبرى الشخصيات أو امات المذاهب دون ان نذهب الى الاشياء مباشرة ودون أن نحلل الوقائع نفسها التى خرجت منها هذه المذاهب التى نعرضها أو أن نحلل وقائع اخرى والخروج بمدلولاتها فى نسق فكرى عام . وسيتضح ذلك فى رسائلنا الجامعية التى لا تتعدى فى معظمها دراسة مفكر أو اديب وتحليل أعماله وعرض نظرياته بعد الحديث عن بيئته ومؤثراته . المثقف لدينا هو العالم بالفكر الغربى ، والذى يستطيع أن يسرد كثيرا من أسماء المفكرين والعلماء والادباء والفنانين ، وهو الذى يستعمل المصطلحات الغربية الاصلية أو يعربها فتنشأ لغة جديدة « فرانكو آراب » . كما نجد كثيرا فى أبحاث الطلبة بعض المصطلحات الافرنجية فاذا ذكر الاسلام مثلا كتب بجواره Islam كما أن البعض يكتب أبحاثه من اليسار الى اليمين ! وكثيرا ما نجد شابا لم يتجاوز الخامسة والعشرين يحرر مقالا فى الادب ويذكر فيه أسماء مئات من الادباء من اسخيلوس حتى سارتر وكأنه يقرأ فى كل اسبوع الاعمال الكاملة لكل اديب ذكره . لقد تحول كثير من مفكرينا الى مجرد معرفين بالمذاهب ومصورين لها ، وأصبحت الثقافة مجرد كم .

فالمثقف هو أول المطلعين على أحدث المذاهب الفكرية والتيارات الفنية وأول العارضين لها على صفحات المجلات الثقافية أو بالتأليف والنشر . وأصبح الفكر مرادفا للقراءة ثم الكتابة . يقرأ الكتاب بالعين ويخرج عدة كتب باليد ، ومن ثم لا يعمل الذهن أو يفكر بل ينقل ويعرض ، ولرب قراءة

---

(٢) فى زيارة سارتر لمصر فى أواخر عام ١٩٦٦ نظمت جمعية الشبان المسلمين ندوة لمهاجمة سارتر باسم الله والدين والاخلاق ، وكانت معظم اسئلة المستمعين حول صلة سارتر برفيقة حياته وعن علاقته معها . سأل جارى : كيف يحق لهذا الكافر الفاسق أن يعيش فى علاقة حرة مع امرأة دون عقد شرعى ؟ ثم همس فى اذنى سرا : ليتنى كنت مثله ! فالسؤال يقوم على تملق الحس الدينى عند الجمهور وعلى التستر الاجتماعى بالاخلاق والهمس يدل على الحرمان الجنسى الدفين .

عشرات الكتب لا ينتج عنها فكرة واحدة . لقد كتب برجسون « المادة والذاكرة » فى مائتين وخمسين صفحة بعد أن قرأ أكثر من ألف مقال ومقال . فبالترويج تكون الكتابة اسرع من القراءة حتى كثر النشر وقل التفكير ، حتى انه ليمكن أن نعد كثرة النشر ظاهرة مرضية أكثر منها صحية ، فنحن نعرف بعضنا البعض بالافكار التى نكرسها فوق الواقع ، والواقع نفسه يحتاج الى من يغوص فيه بالتحليل . لقد أصبح الفكر هو الترديد أى التعامل مع المذاهب لا مع الواقع نفسه . لقد كان من السهل على المروجين للفكر الغربى أن يؤلفوا مئات من الكتب ، كل منها يقوم على مصدر أوربى ، فاذا تحدث المروج عن الحرية كان ترويجا للمذاهب الاوروبية وليس تأصيلا للمعتزلة ، واذا تحدث عن التعقيل كان ترويجا للفلسفة العقلية الاوربية وليس تأصيلا لتراثنا العقلى فى علم الكلام أو فى الفلسفة أو فى أصول الفقه ، واستعمال العقل فى دراسة الادب الجاهلى تطبيق لمنهج الشك الديكارتى وليس تطبيقا لمناهج البحث عند الاصوليين أو عند علماء الحديث ، وكثيرا ما يحدث ترويج المذاهب دون تعميق لهذه المذاهب نفسها الا مؤخرا عندما يود الباحثون العودة الى التراث القديم حينما تتقدم بهم السن ويحنون الى القديم ويرجون لقاء الله ، فالمروجون للوضعية المنطقية والتحليل العلمى للمفاهيم قد لا يكون لديهم وعى كاف لمثل هذا الموقف فى تحليل الاصوليين للمفاهيم ، لان التراث القديم فى رأيهم لم يتعد مسائل التوفيق بين الفلسفة والدين ، ولم يذهب نحو التحليلات العقلية الخاصة ، أو انه لا يتجاوز بعض التحليلات الادبية والتطبيقات الفقهية . وهناك المروجون المثالية الخلقية التقليدية بين ماهو كائن وما ينبغى أن يكون ، بين الذين يجعلون الاخلاق علما وصفيا لسلوك الناس وعاداتهم وبين الذين يجعلونها علما معياريا يقنن سلوك الناس ، هذه الثنائية التى ورثت الاتجاهات الدينية القديمة التى كانت تقوم أيضا على الثنائية اللاهوتية بين الحلال والحرام ، الخير والشر ، الفضيلة والرذيلة ... الخ . وهناك المروجون للاتجاهات الاشراقية فى الفلسفة الحديثة ، ما زالوا يؤمنون باصلاح الفرد قبل اصلاح الجماعة ، وبأولوية الباطن على الظاهر ، وبأن الانسان روح لا بدن وبأن المثالية الاوروبية هى الحقيقة نفسها . ولا ينطبق ما نقوله على العلوم الطبيعية لان العلم لايخص حضارة دون أخرى ولا تقتصر الاكتشافات العلمية على قطر دون قطر . واذا كانت أبحاثنا اقل بكثير من أبحاث الغرب فذلك لضعف امكانيات البحث من ناحية ولانشغال الباحثين فى مطالب الحياة اليومية من ناحية أخرى .

وفى تاريخنا الحديث لم نبعث من الحضارة الغربية الا ما اتفق مع تكويننا النفسي والذهني وما اتفق مع أوضاعنا القائمة ونزعتنا للتحرر النسبى داخل المحافظة المطلقة . فقد احيى لطفى السيد أرسطو على طريقة عصر النهضة الاوربى عندما رأى فيه بعثا للعقلانية ودعوة للفكر الحر دون أن يرى فيه نموذجا للفكر العلمى ، واتخذ طه حسين نهج الشك الديكارتى وطالب بالفحص والتدقيق ووضع اسسا نقدية للتراث القديم وذلك لان مهمة ديكارت كانت مهمة اصلاحية محضة فى احياء التراث القديم على نحو افضل ولاثبات وجود الله بطريقة أكثر اقناعا دون

أن يبعث سبينوزا لانه اشد جراة على التراث واشـد حسما فى رفض ما فيه من أساطير واوهام ودون ان يبعث فولتير وجراته على رفض التشبيه والتجسيم والقضاء والقدر والمعجزات وكل التصورات التقليدية للدين ودون ان يبعث فيورباخ أو من يتميزون بروح العنـف وبالرفض المطلق .

ثانيا — بعض مظاهر التقليد فى فكرنا المعاصر :

ويحدث فى بعض الاحيان اننا نتجرأ ونأخذ موقفا من الثقافة الغربية، ولكننا نكون فى ذلك مقلدين وتابعين، مما أضر بقضايانا الفكرية والسياسية فهناك بعض الاتجاهات التى يعارضها الغرب لاسباب خاصة به ونحن ، تقليدا منا له ، نعارضها أيضا مع اننا أحوج الناس اليها ، وعلينا الدفاع عنها والدعوة لها ، والعمـل على نشرها وتطويرها . وهنـاك اتجاهات اخرى يدافع عنها الغرب ويروج لها ، ونحن ، تبعية منا له ، ندافع عنها ايضا ، ونروج لها مع أن الاجدى بنا أن نهاجمها وأن نعمل على توضيحها وعلى بيان خطورتها .

١ — فمن المسائل التى يعارضها الغرب الآن ونحن نعارضـها مثله مع انه الاجدى بنا الدعوة لها ما نجده فى الغرب حاليا من هجوم عنيف على روح التخصص الذى أضاع النظرة الشاملة للكون ومن تأييد لهـذه النظرة الشاملة كما هو الحال عنـد برجسون فى نقده لتخصص العـلوم وعند ليفى شتراوس فى دعوته لاستقلال البناء العقلى عن عناصره المادية، وعند هوسرل فى تأكيده لاستقلال الكل عن الاجزاء المكونة له . لقد نشأت روح التخصص أولا كمطلب للحياة العملية خاصة فى القرن التاسع عشر عندما اقتضت الثورة الصـناعية التخصص الدقيق ، وقد أدت روح التخصص الغاية منها وقضت على روح الشمول والعمومية التى تميز بها القرنان السابع عشر والثامن عشر عندما كان الفيلسوف يعرف كل شيء فى علوم الطبيعة وعلوم الرياضة وعلوم الانسان ، وهى الروح التى كانت سائدة فى العصر الوسيط بعد أن أخذ الطابع العقلى الانسانى . ولكن روح التخصص الآن قد انتهت الى غير ما هدفت اليه ، فقد أضر التخصص بالنظرة العلمية نفسها التى تحتاج الى نظرة شاملة ، فكثيرا ما كان حل احدى المشاكل العلمية موجودا فى مفهوم من ميدان آخر . ولقد نشأت محاولات عديدة للربط بين العلوم الجزئية حتى يمكن الرجوع الى النظرة الشمولية من جديد ، فهناك المنطق النفسى ، والمنطق الرياضى ، والكيمياء العضوية ، والميكانيكا التموجية وعلم النفس الاجتماعى .. الخ .

ولكن فى مثل بيئتنا تصبح الدعوة الى الشمول والقضـاء على روح التخصص دعوة ضارة بعقليتنا التى ما زالت تنحو نحو العلمية ، فنحن ما زلنا على مشارف عصر النهضة ونحاول القضاء على النظرة الشاملة فى عصرنا الوسيط ونقدم لنظرة شاملة عقلية انسانية اخرى نرجو أن تتحول بعد ذلك الى عقلية متخصصة بل والى عقلية التخصص الدقيق ، وسيأتى ذلك حتما مواكبا لحركة التصنيع ، تؤدى اليها وتؤدى هى اليه.

وفى حياتنا العملية نمارس روح الشمول حتى لو استطعنا الحصول على عقلية متخصصة ولا تنفع شعاراتنا عن وضع الرجل المناسب فى المكان المناسب . نرسل البعثات من أجل التخصص الدقيق ثم يرجع المبعوثون للعمل فى اى ميدان ، ونادرا ما يدرس أستاذ الجامعة تخصصه . انالنظرة الشاملة جزء من التثقيف السياسى ومن اجل تكوين المواطن ، ولكنها مهمة أجهزة الاعلام والنشاط الثقافى العام خاصة بعد ان اصبحت كبار الاعمال الفكرية والادبية فى متناول الجميع ، لا فرق فى ذلك بين مثقف أوربى وغير أوربى .

٢ — كذلك نجد فى العصر الحاضر فى الغرب دعوة للهجوم على الآلية وعلى سيادة الآلة للانسان كما عبر عن ذلك شارلى شابلن فى فيلم « العصر الحديث » . لقد كان هدف الآلة أولا خدمة الإنسان فأصبح الانسان اليوم خادما للآلة . كان الغرض من الآلة تخفيف العبء عن الانسان وتوفير جهده والعمل على راحته فأصبحت الآلة عبئا على الانسان وزاد جهده واشتد تعبه حتى لقد امتد التعب الى بنائه النفسى فأصيب بالملل والسأم نتيجة للحركة المتكررة المستمرة ليده أو لقدمه ولتآزرهما مع الآلة ، حتى انه من الصعب التفرقة بين الآلة الحديدية والآلةالانسانية . لقد فقد الانسان حياته ووقته ومتعته وأصبحت قيمته تعادل قيمة ما ينتج ، وأصبحت حياة الانسان اليومية تساوى عددا من الصناديق أو المعلبات أو غيرها من الوحدات الانتاجية ، ويحذر برجسون فى آخر « منبعا الاخلاق والدين » من إن الانسانية لتئن نصف منهكة تحت ثقل التقدم الذى حققته وهى لا تعلم ، بما فيه الكفاية ، أن مستقبلها مرهون بها ، وأن الامر متروك لها أولا اذا أرادت أن تستمر فى الحياة . ولها أن تتساءل بعد ذلك : هل تريد أن تعيش فقط او أن تقدم ، زيادة على ذلك ، الجهد اللازم حتى تتحقق ، فى عالمنا العنيد هذا ، وظيفة الكون الاساسية ، وهى انه آلة لصنع الآلة . ولقد اعتبر روسو من قبل أن تقدم الفنون والعلوم والصناعات كان وبالا على الانسانية وبذلك يعتبر رائدا لهذا التيار الفكرى الذى نجده على أشده فى كل التيارات الروحية عند برجسون والوجودية عند جابريل مارسل والشخصية عند مونييه وشيلر .

ونحن فى بيئتنا اليدوية نردد مثل ذلك ونحذر من طغيان الآلة على الانسان فى العصر الحديث ، ونحن ما زلنا الى حد كبير نزرع الارض وننسج الثوب بالنول . اننا لا نعانى من طغيان الآلة على الانسان بل من غياب الآلة ومن استمرار العقلية اليدوية ومن تأخر عقلية التصنيع فى الظهور ، فالهجوم على الآلة لدينا ليس له اى مبرر بل ان واقعنا يتطلب تأليه الآلة . ان الانسان لدينا لا يعانى من الضياع وسط الآلة بل يعانى من الضياع لغياب الآلة ، فيجتمع مئات من العمال اليدويين او البنائين أسابيع طويلة للقيام بما تقوم به الآلة فى أيام معدودة ، لا يعانى الانسان لدينا من ضياع حياته وسط الآلة طيلة النهار بل من ضياع حياته على المقاهى وعلى قتل الوقت نظرا للفراغ الدائم الذى لديه ، اى ان عيوب المجتمع الصناعى قد تكون احدى احتياجات المجتمع اليدوى .

٣ ــ ونجد ايضا فى الفكر الغربى المعاصر تيارا معاديا للعقل وللتحليل العقلى للظواهر ، ويؤثر الحياة (برجسون) أو الوجود (الوجوديون) او الشخص (مونييه) او الفعل (بلوندل) وهو تيار أصيل يعبر عن روح العصر الذى اتضحت فيه اوجه النقص فى الاتجاه العقلى التقليدى الذى بداه ديكارت وساد الفكر الاوروبى حوالى ثلاثة قرون حتى انتهى الى التجريد والصورية ونسيان الجانب الحى فى التجربة الانسانية ، وفى هذا النسيان تتلخص أزمة العلوم الانسانية على حد قول هوسرل بل ومحنة الشعور الاوربى نفسه . لقد افترض العقل وجود الماهيات المسبقة التى ثار الوجودين عليها ، وتصور العالم فى نسق هندسى حتى قال لوتز « ان فهم العالم لا يعنى احصاءه » . لقد أدت العقلانية دورها حتى قبل ديكارت فى النقد العقلى لفلسفة القدماء على مشارف عصر النهضة فى القرن الخامس عشر وفى اثبات حرية فهم العقيدة فى حركة الاصلاح الدينى ، وفى نشأة الاتجاه الانسانى . ثم جاء ديكارت فأعلن صراحة انه لا يمكن أن يقبل شيئا على انه حق ما لم يكن كذلك وذلك بعد إعمال المنهج العقلى وتطبيق قواعده . لقد استطاعت العقلانية الاولى تحرير الوجدان الانسانى واعطاء أساس نظرى للعلم بعد رفضه كل تصورات سابقة للكون . ولقد ظهرت هذه العقلانية على اشد ما تكون فى حركة التصنيع وفى التنظيم العقلى للعمل ، بل ان الرأسمالية الغربية لتعد احدى مظاهرها على ما لاحظ فيبر وباسرز . واستطاعت العقلانية ايضا القضاء على كل صور التشبيه والتجسيم ، واقتربت من التنزيه العقلى الخالص كما هو الحال عند سينوزا وليبنتز .

ونحن اليوم ننحو نحو العقلانية ، ونحاول الخروج من عالم الاسطورة الى عالم العقل ، ومن نطاق الاشتباه والالتباس والغموض الى نطاق الوضوح والتميز . ان ما نعانيه من سيادة الجانب الانفعالى فى حياتنا المعاصرة يجد تخفيفا له فى زيادة الجانب العقلى فى وجداتنا حتى يمكننا اقامة التوازن فى حياتنا الثقافية . لقد حاول نيتشه هدم العقل ، وجعل آخرون التناقض واللامعقول هدفهم كما وضح ذلك فى مسرح العبث أو مسرح اللامعقول تعبيرا عن هذه الرغبة فيما يند عن العقل وعما يضاده ويناقضه ولكن واقعنا فى أشد الحاجة الى التخلى ن العبث والعفوية ونقص التخطيط والارتجالية والى تمثل العقل واستعمال مناهجه لتحيل الظواهر تحليلا موضوعيا . لقد خرج نقد العقل من مجتمع تشبع بالعقلانية ووصل فيها حدا جعلته يطغى على الحياة بتقنينها وتنظيمها ، ولكننا فى مجتمع يجعل الامور تسير بعيدا عن العقل ويكون السلوك فيه تعبيرا عن الهوى أو المصلحة وليس قائما على أساس عقلى واحد ، ونحن نعانى من نقص القانون لا من طغيانه ، ومن غياب العقلانية لا من سيطرتها على حياتنا الخاصة والعامة . اذن لا نجد فى واقعنا مبررا لهدم العقل كما هو الحال فى الفكر الغربى المعاصر بل لاقامة العقل ولتوجيه حياتنا على أساس من العقل .

٤ ــ نجد ايضا فى الفكر الغربى المعاصر تيارا معاديا للعلم وللموضوعية وللتجريب باسم الذات التى تند عن أن تكون موضوعا ، فالوجود ليس

هو الموضوعية على ما يقول جابريل مارسل ، ويعود فى هذا التيار التعارض التقليدى بين علوم الطبيعة وعلوم الروح على ما يقول الفلاسفة الالمان. فهناك موضوعان مستقلان احدهما عن الآخر ، المادة والروح ، ولكل منهما منهجه الخاص المتميز كما أن لكل منهما كيانه الخاص المختلف تماما عن الآخر . لقد نشأ هذا التيار لقصور فى النظرة العلمية نفسها ، لا فى نقص فى كيان العلم ، عندما حاول علماء الانسان تبنى مناهج العلوم الطبيعية وتطبيقها على الظاهرة الانسانية كما نجد أيضا فى الفكر الغربى المعاصر تيارات جديدة لتطوير مناهج العلوم الانسانية ونقلها من التجريب الفج والموضوعية الفاقعة ، وهى سمات القرن التاسع عشر ، الى مرحلة البحث الصورى والتحليل الرياضى للظواهر الانسانية .

والحقيقة ان العلم قد أدى الخدمات للغرب ، وما زلنا نحن نخطو نحوه ، ولا نحتاج فى بيئتنا الى القضاء على آثاره فى تحويل الظاهرة الانسانية الى موضوع لاننا فى حاجة الى القضاء على بقايا الذاتية ووجهات النظر التى تقضى على الموضوع . فالدعوة الى الفكر العلمى فى بيئتنا الحاضرة أكثر جدوى من الهجوم على العقل العلمى كما يفعل برجسون فى الفكر الغربى المعاصر ، فالفكر الاسطورى الغيبى يجد توازنه فى الفكر العلمى لا فى نقد العلم وقد تكون أحوج الى مزيد من التجريب فى دراسة الظواهر الانسانية وكأنها ظواهر طبيعية ، فهذا من شأنه تخفيف حدة اعتبار الظواهر الانسانية ظواهر الهية أو روحية لها قوانينها العليا التى تسيرها . ولا يقال انه لا داعى هناك للمرور بكل المراحل التى مر بها تطور العلوم الانسانية فى الغرب وانه من الافضل الذهاب الى آخر مراحل تطورها مباشرة أعنى البنائية لاننا فى حاجة الى تربية علمية والى تكوين العقلية العلمية والى تأصيل جذورها ، والتجربة مهما قيل فى حدودها ونقدها كما يفعل برجسون وميرلوبونتى وغيرهما مثلا — لا زالت هى المدخل الاول للمعرفة العلمية .

٥ — وفى بعض الميادين التى نحن فى أشد الحاجة الى الاستفادة منها نقف موقف المعارضة والرفض كما تفعل بعض الدوائر فى الفكر الغربى ، ونعتبر ذلك خروجا على التقاليد وقلبا للاوضاع وتركا للتراث وانكارا للفضائل الثابتة على ممر السنين ، تبعية منا لاشد الدوائر رجعية فى الفكر الغربى ، أعنى الدوائر الدينية الرسمية . فبعد تقدم العلوم الانسانية فى الآونة الاخيرة أصبح كثير من المشاكل الانسانية التى اصطلح من قبل على أنها من خلق الروح أو من صنع الله موضوعا للدراسة والتحليل ، وأمكن تحويل الدين الى علم انسانى كسائر العلوم الانسانية الاخرى من علم نفس ولغة واجتماع واقتصاد وتاريخ وقانون ، وأصبحت العقائد موضوعا لعلم تاريخ الاديان المقارن ، وأمكن التعرف على نشأة التثليث عند الجماعة المسيحية الاولى بالرجوع الى الديانات الاقليمية التى كانت موجودة فى المناطق المجاورة فى فارس والعراق وارمينيا وآسيا الصغرى، وأمكن تتبع نشأة النص الدينى وتكونه فى خط مواز لنشأة العقيدة ، فكلما تكونت العقيدة عبر الشعور الجمعى عنها وحفظها فى نص مكتوب ، وهكذا نشأ علم تاريخ الكتاب المقدس يفسر نشأته وتدوينه وتقنينه ، كما قام

علم النفس الدينى لتفسير العواطف والإنفعـالات التى يعبر عنهـا باسم التقوى والإيمان والخوف والرجاء الى آخر ما يقوله الصوفية ، وقد قام علم الاجتماع الدينى ليدرس صلة التصور الدينى للعالم وكيفية ممارسة الطقوس بالمستوى الحضارى للمجتمع ، وكذلك ليدرس الدور الايجابى أو السلبى الذى يقوم به الدين فى المجتمع ، كما نشأ علم الاقتصاد الدينى ليربط بين النظام الاقتصـادى لمجتمع ما وبين تصوره للعالم ، مثـلا بين الراسمالية وبين التصـور التدرجى للعالم كمـا هو معروف فى اللاهوت التقليدى(١) .

ونحن ما زلنا نخاف أن نمس الدين ، ومازلنا نعتبره موضوعا مثاليا، معطى من عند الله ، يحوطه التقديس ، ولا يمكن دراسة عقائده وكتبـه وتاريخه كعلم انسانى . لا يعنى ذلك انكار الوحى أو الرسالات السماوية بل يعنى تتبع مسارها التاريخى ومحاولة التعرف على العوامل الموضوعية التى تحكمت بسيرها . واننا لنجد فى ثقافتنا المعاصرة صراخا مستمرا من أن الدين نظام للحياة ولم نحـاول أن نتعرف حتى الآن عليـه كنظام اقتصادى أو كنظام اجتماعى أو كنظام دولى . فاذا تحدث أحد عن التصوير الفنى فى القرآن أتهم بالخروج على الدين ، واذا حاول أحد تحويل الوحى الى علم انسانى مضبوط أتهم أيضا بالكفر والالحاد .

وفى الوقت نفسه تردد دعوات أخرى نشأت فى بيئة أوربيـة صرفة مثل فصل الدين عن الدولة بسبب الكوارث التى حلت بالمجتمع المسيحى نتيجة للخلط بينهما من استغلال رجـال الدولة لرجـال الدين فى حالة ضعف رجال الدين أو استغلال رجال الدين لرجال الدولة فى حالة ضعف رجال الدولة . والامثلة على ذلك كثيرة فى تاريخ الكنيسـة وفى تاريخ أوربا السياسى ، وتردد مثل هـــذه الدعوات كما فعـل على عبد الرازق فى « الاسلام وأصول الحكم » مع أن النظرية الشرعية هى الحكم بالشرعية الاسلامية اذ ليس هناك مجال للدين ومجال آخر للدولة ، فالدين نظام للدولة . وتكون الدعوة جديدة بالفعل لو أمكن لعلى عبد الرازق تحويل الدين الى نظام اقتصادى سياسى اى الى ايديولوجية يمكن أن تكون نظاما للدولة ، بذلك يكون قد قدم شيئا جديدا أصيلا لا أن يكون مجرد مقلد فى تاريخنا الحديث . فالاسـلام ليس دينـا بالمعنى التقليـدى بل هـو ايديولوجية بالمعنى الحديث .

ومثل هذه الدعوات التى تردد بلا حساب القول بأن « الدين أفيون الشعب » وهى دعوة خاصة نشأت فى ظروف معينة كان الدين يستخدم فيها لتخدير الناس ، وكانت عقائده التقليدية مثل الايمان بالقضاء والقدر والتواكلية والايمان باليوم الآخر واستغلاله لتثبت جذور الاقطاع وتعويض الفقراء عن ذلك بالرخاء الموعود . ولكن الدين أيضا « صرخة المضطهدين »

---

(١) انظر مقالتنـا « الدين والرأسمالية » ، حـوار مـع ماكس فيبر ، الكاتب ، ديسمبر ١٩٦٩ .

وقد لوحظ فى العصر الحاضر تحول الدين الى ثورة اجتماعية ، وانضمام رجال الدين الى الثوار وخروجهم من الاديرة الى قمم الجبال كما فعل كاميليو توريز ، بل يتحول الدين نفسه الى ثورة اجتماعية كما حدث فى الجزائر ، أو الى ثورة عامة كما يحدث الآن فى فيتنام . لقد كان الدين فى نشأته « صرخة المضطهدين » وهذا يفسر لنا انضمام المضطهدين الى الدين منذ نشأته ، ولكن اذا توقفت الثورة الاولى أصبح الدين عزاء ، ولما كان الاضطهاد لا ينقطع فالثورة مستمرة ، فالثورة هى دين العصر خاصة فى عالمنا الثالث ، ثورة ضد الاحتلال وثورة ضد التخلف ، وثورة ضد الاستعمار ، وثورة ضد الاقطاع .

٦ — ويهاجم الغرب كثيرا من مذاهبه الفلسفية بدعوى الالحاد ، وتقوم الدوائر الرجعية خاصة بذلك ، فقد هاجمت هذه الدوائر ما سمته الحاد سارتر وميرلوبونتى وهيدجر لانهم يرفضون التعالى ويجعلون الانسان فى العالم دون أن يكون مع الله ، أى يضعون الانسان على الارض دون السماء . وقد تبعنا نحن وقلدنا هذه الدوائر فى مقاييسها عن الايمان والالحاد وهى مقاييس نظرية محضة وضعت لتبرير العقائد الكنسية ، فكل من أنكر المفارقة أو التعالى فهو ملحد ، وكل من رفض وضع الانسان مع الله ، وفضل وضعه فى التاريخ فهو ملحد ، وكل من رفض التصور الرأسى للعالم يضع فيه الكون بين الاعلى والاسفل ويضع الله فى قمة الكون ثم تبنى تصورا أفقيا يضع فيه الانسان بين الوراء والامام ويكون الله هو التقدم فهو ملحد (١) . مع أن الايمان والالحاد بمقاييس تراثنا القديم وحياتنا المعاصرة مقياس عملى لا نظرى ففى تراثنا القديم لا يهم الايمان بقدر ما يهم العمل ، وفى حياتنا المعاصرة من يلتزم بقضايا العصر ومن يساهم فى ثورات الشعوب ، ومن يعمل على تحرير الارض وعلى اطعام الجوعى فهو المؤمن حقا ، وهو ايمان المثقفين الثوريين منا ، الايمان بالتقدم وبمصلحة الشعوب . لذلك كان الالحاد الاوربى هو الايمان الحق ، كما ادى الالحاد فى أوربا الى خير أكثر مما اداه الايمان ، فعن طريق الالحاد تم رفض الجوانب الاسطورية والغيبية فى الفكر الاوربى ، كما تم الالتصاق بالارض وبحياة الناس ، وقوى الايمان بالانسان وبقدرته وبفعله ، فأصبحت الحياة أفضل من الموت ، والدنيا أفضل من الآخرة ، وتمت رعاية الانسان أولا قبل اقامة المراسيم لله . وفى حياتنا المعاصرة نرى من نتهمهم بالكفر والالحاد يساعدوننا على تحرير الارض وعلى التصنيع وعلى الاطمئنان على لقمة العيش .

٧ — وكثيرا ما نردد بعض ما تقوله الدوائر الغربية المتطهرة وما تلقبه على الحياة الاوربية من تهم الاباحية واللا اخلاقية والانحلال ، الى آخر هذه التهم التى تدل على عقلية المتهم وبيئته اكثر مما تحتوى على اتهام فعلى . لقد استطاع الاوربى بعد عصر النهضة وبعد الاصلاح الدينى وبعد

---

(١) أنظر مقالنا — أوناموتو والمسيحية المعاصرة — الفكر المعاصر ، يناير ١٩٦٦ .

التحرر العقلي ونشأة الاتجاه الانساني ، استطاع رفض كل قناع مسبق وعشق الحياة التي طالما ابعد عنها مرة باسم الدين ، ومرة باسم الفضيلة، وعرف الواقع بعد الاتصال المباشر به دون أن يكون في حاجة الى استنباط ذلك من اية نظرية مسبقة ، قدس العمل والمرح في الوقت نفسه ، يعمل بجد ويمرح بجد ، وفي ساعة العمل لا يفكر في المرح ، وفي ساعة المرح لا يفكر في العمل ، عرف كل شيء : التجربة ، الحياة ، الجنس ، الفضيلة، الرذيلة ، المحافظة ، التحرر ، واصبح له القدرة على الحكم وعلى السلوك السوي ، يعلم عن بينة ولا يؤمن الا بالتجربة الشخصية .

والحقيقة ان هذا الاتهام ، اتهام الغرب بالاباحية ، هو اسقاط من عقلية تشعر بالنقص والضعف أمام هذا النموذج الفريد ، تود أن تتمتع بالحياة فتفعل في السر دون العلن وفي صورة ضامرة لا على أوسع نطاق ، وتفعله وهي متلصصة متخفية لا كحق أو كشعور طبيعي ، تسرق الحياة التي سلبت منها وهي حقها ونصيبها . لقد اعتبرنا حياة الاوربيين اباحة والحقيقة اننا نحسدهم على حياتهم ونتمنى أن نحيا مثلهم ، واعتبرنا سلوكهم رذيلة ونحن نشمئز من فضائلنا ونتستر بها على الرذائل ، واصبحت الاباحة لدينا الى الداخل لا الى الخارج ، وبذلك كنا اقرب الى الفساد الباطن منا الى الفضيلة الظاهرة . اصبحت لدينا شخصيتان : الاولى هي الباطن تشدنا اليها ولا نقوى على التصريح بها ، والثانية هي الظاهر نتمسح بها ونعلن عنها وهي مجرد ستار لا أثر لها ولا قوام(٢) . فاذا تمتع الفرد بالحياة لحظة أصيب بتأنيب الضمير ، فبعد الضحك يبكي ، واذا مرح توقع حدوث نكبة وقال « اللهم اجعله خيرا » . ولقد خرج فننا كرد فعل على الكبت والحرمان ، ورأى في الحديث عن الجنس الفاقع والحب الساذج الابله والعرى المقصود اشباعا للجماهير لما هي محرومة منه . ويكفي لرواج الافلام ذكر اسم الانثى أو الذكر مع صورة لكل منهما في وضع مثير ، تلصق الرقابة بعد ذلك عليها ورقة صفراء لتكون أشد غواية واكثر جذبا ، وكثيرا ما يرجع نجاح الفيلم الى درجة شفافية رداء الانثى أو الى عدد قبلات الذكر .

ولا يكفي أن يدعى الى تحرير المرأة أو للمرأة الجديدة كما فعل قاسم أمين حتى تخرج من التفتح الحبيس الى التحرر العقلي ، وذلك لان تحقيق وحدة الشخصية الباطنية واقامة سلوك اجتماعي سوي لايتم عن طريق الابقاء على الحجاب أو رفعه بل الى تكوين الشخصية نفسها .

٨ — ونجد حاليا في الغرب اتجاها لتعقد النظم الديمقراطية ولاعلان افلاس النظم البرلمانية ، ونجد دعوات لاعطاء رؤساء الدول حقوقا استثنائية بنص الدستور ، فهناك المادة ١٦ في الدستور الفرنسي الذي اقترع عليه ديجول ، وهناك الموضوعات الخاصة التي هي من اختصاص

---

(٢) انظر مقالنا — ازدواجية الشخصية والتفكير الديني — ، الفكر المعاصر ، أبريل ١٩٦٩ .

رئيس الولايات المتحدة الامريكية ، وهناك نقد أورتيجا للجماهير ولثورة العامة ولحركات الدهماء .

ولا يمكننا ترديد مثل هذه الدعوة فى بيئتنا المعاصرة ، لاننا نعانى من أزمة الديمقراطية فى بلادنا ، ونقاسى من حكم الفرد المطلق ، فالدعوة للديمقراطية من خلال النظم البرلمانية — وان كانت دعوة لها عيوبها — تفيد حياتنا المعاصرة وتجعلنا اكثر قدرة على التعبير عن الرأى وعلى سماع الآخرين . وحتى على افتراض افلاس النظام الحزبى ومحاولة اقامة نظام حزب واحد ، تغيب عنه روح الديمقراطية بل تصبح مهمته الكشف عن جميع التيارات المناهضة للاوامر الرسمية التى تعطى كتعاليم من أعلى وتنحصر مهمة القواعد على تنفيذها دون مناقشتها . لقد كانت الديمقراطيه كما فهمها البعض وسيلة للاستغلال ودعامة للنظام الراسمالى ، فكان الهجوم على هذا المفهوم بهذا المعنى ضرورة للقضاء على النظام الذى ينتج عنه وهو النظام البرلمانى أو النظام الراسمالى . ولكننا فى بيئتنا المعاصرة تكون الديمقراطية وسيلة لاشراك المعدمين فى الحكم ووسيلة لتعليم الشعب حكم نفسه بنفسه . ومهما كان من عيوب للديموقراطية كما يذكر ذلك بعض المفكرين الغربيين فانها تستطيع مع ذلك أن تقدم خيرا كثيرا لحياتنا المعاصرة (١) .

كانت الامثلة السابقة مستقاة من ثقافتنا المعاصرة وصلتها بالثقافة الغربية وكيف اننا نهاجم بعض الدعوات كما يهاجمها الغرب مع اننا نظرا لظروفنا والمرحلة التى نمر بها أحوج الى الدفاع عنها وتأييدها . وهناك أمثلة أخرى لدعوات يدافع عنها الغرب ونحن أحوج الى الهجوم عليها ورفضها ويكفى ذكر اربعة منها :

١ — نجد فى الفكر الاوربى المعاصر بعض التيارات المقنعة التى تظهر غير ما تبطن ، فنجد مثلا بعض المذاهب تدعو للروحية وللايمان بالمفارقة ، وتدعو الى الفضائل كما كانت تفعل المذاهب المثالية القديمة ، مع أن هذه التيارات المعاصرة لا تخرج عن كونها تعبيرا مزدوجا عن المادية التى عرف بها الشعور الاوروبى ثم تغطية ذلك ببقايا من تصورات دينية تقليدية رفضها التفكير العلمى وحاولت المثالية العقلية فى القرن السابع عشر التعبير عنها فى صورة اكثر امانة وشرفا ، فقالت بالكمال المطلق وبالمطلق الكامل واستطاعت ان تتصور العالم على انه حركة وامتداد (ديكارت) أو على انه فكر (سبينوزا) أو على انه مجرد امكانيات محضة (ليبنتز) . ظهر هذا الفكر المقنع فى العصر الحديث

---

(١) يمكن أيضا الاستشهاد بما نروجه حاليا بيننا تبعا للغرب من وجود اشتراكيات عديدة لا اشتراكية واحدة وبالهجوم على الماركسية الجامدة الآلية وليدة القرن التاسع عشر وكما مارسها ستالين وبالترويج للماركسية المفتوحة ، ماركسية القرن العشرين والدعوة الى تعدد النماذج الاشتراكية . وقد بينا خطورة مثل هذه الدعوة على البلاد النامية فى مقالنا عن « جارودى فى مصر » ، الكاتب ، يناير ١٩٧٠ .

فى المذاهب الروحية كما هو الحال عند كارل ياسبرز وجابريل مارسل واونامونو ، هذه المذاهب التى تدعو الى الايمان بالمفارقة لا بالحلول وتدعو الى الروح لا الى البدن ، يزاد على ذلك النعرة العنصرية والاحساس بالريادة الفكرية الاوربية (١) ، والاساس فى هذه المذاهب المادية الجذرية المغلفة بستار من الايمان ، والايمان بكل ما تذهب اليه الكنيسة .

ولو دققنا النظر فيما يعنيه لفظا « روح » و « مادة » ، لوجدنا ان كل ما يصفه الغرب بأنه مادى هو اقرب الى الروح والى الفكر الصريح ، روح الارض والصدق فى القول ، ففيورباخ لديه ميتافيزيقا الارض ، وشعر الرعاة يعبر عن روح الارض ، ولوكريس يغنى جمال الاشياء . لقد كشف الشعور الاوروبى زيف مقولة « الروح » ومضمونها فى العصر الوسيط فآثر الاتحاد بالطبيعة التى تتجلى فيها الروح ، وبذلك يكون قد عرف المعنى الحقيقى للتجسد ، الروح من خلال الطبيعة ، ويكون الفلاسفة والشعراء الالمان من فلاسفة الروح ، ومن فلاسفة الطبيعة لان الروح هى الطبيعة ولان الطبيعة هى الروح .

وفى فكرنا المعاصر نتبع الغرب فى هذه الثنائية التقليدية بين المادة والروح ، فما رآه الغرب ماديا نعتبره كذلك وما يراه الغرب روحيا نعتبره كذلك . لقد نقد الافغانى دارون لانه مادى ملحد ورفض روسو وفولتير لإنهمان دهريان (٢) ، اما محمد عبده فانه يمدح سبنسر لارائه فى التربية وهو صاحب النظرة الآلية للكون والذى يؤمن بالتطور الميكانيكى الخالى من كل روح . كذلك يتحدث البعض منا عن « الحياة الروحية فى الاسلام » ويلخصها فى التصوف وان الحياة الروحية هى الحديث عن النفس والروح والكشف والالهام أو فى الدين بمعناه التقليدى مع أن الروح قد تكون فى ثورة الزنج أو فى ثورة القرامطة ، وهى الروح الفعالة الموجهة للطبيعة أو المتحدة مع الواقع كما تتجلى فى الثورة . أما بوادر الفكر المادى كما ظهرت فى فكرنا المعاصر عند شبلى شميل ويعقوب صروف وولى الدين يكن ونقولا حداد واسماعيل مظهر وسلامة موسى وغيرهم ، فاننا نعتبره فكرا بلا روح ونعتبر اصحابهم ملحدين لانهم يدعون للسببية ويؤمنون بحتمية قوانين الطبيعة ويروجون لنظرية النشوء والارتقاء عند دارون ولافكار فشنر وغيرهما .

٢ — كذلك كثيرا ما ندعو الى المذاهب الفردية المعاصرة ونعرض كيركجارد وسارتر وجابريل مارسل وياسبرز واوتامونو واورتيجا وبرجسون مع أن معظم المذاهب الفردية نشأت فى ظروف خاصة ، فقد نشأت فردية كيركجارد ضد سيطرة الكنيسة على المؤمنين وضد محو

---

(١) انظر سلسلة مقالاتنا عن كارل ياسبرز ، الكاتب ، يوليو ،

(٢) انظر مقالنا عن « جمال الدين الافغانى » الفكر المعاصر ، اغسطس ، سبتمبر ١٩٦٦ ، مايو ١٩٦٩ .

الجدل له وضد تحويل العلم الالهى الى موضوع عام ، ونشأت فردية سارتر احساسا منه بالحرية وايمانا بالفرد الذى يحقق حياته كمشروع. ونشأت عند جابريل مارسل وكارل ياسبرز من نقدهما للنظم الجماعية ويعنيان بها النظم الاشتراكية متملقين بذلك شعور الاوربى الطبيعى بفرديته وحريته ، ونشأت الفردية عند اوناموتو واورتيجا احساسا منهما بالحياة ضد المذهب الذى ينخرط فيه الافراد وايمانا بالصفوة المختارة خاصة عند أورتيجا أو بمن اصطفاهم الله على العالمين .

والترويج لمثل هذه الدعوات فى حياتنا المعاصرة يمثل خطورة كبرى على حياتنا العامة والخاصة ، وعلى حياتنا الفكرية والسياسية ، فالترويج للفرد يصبح مفيدا اذا ما وجهنا دعوتنا للمعدمين أو للملايين المجهولة من الفلاحين او العمال حتى يشعر كل منهم بحقه وحتى لا يتكل على الاسرة او على السلطة أو على الله من أجل الحصول على ما يريد بل ان فائدة هذه الدعوة نسبية ايضا لان مشكلة الفرد هى جزء من المشكلة العامة . استقلال الفلاح أو العامل هو جزء من وضع اقتصادى عام لايمكن للحلول الفردية أن تغيره ، سواء الحلول الداخلية عن طريق الحصول على دخل أعظم بشتى الوسائل او الحلول الخارجية عن طريق الهجرة . لكن تصبح هذه الدعوة اشد خطرا اذا ما وجهت لتأكيد حق الفرد المطلق واذا ما تحولت الى عبادة فرد واحد وهو ما نعانيه فى حياتنا السياسية كما نعانى منه فى تراثنا القديم خاصة فى تصورنا السياسى كما وضح ذلك فى « آراء أهل المدينة الفاضلة » عند الفارابى وتركيزه على سلطات الرئيس ، خصاله ومآثره ومحامده وحقوقه وما يفضل به الآخرين .

٣ — وفى الفن نجد ترويجا شديدا لبعض المذاهب الفنية الغربية ، وذلك كدليل على العصرية وعلى تتبع آخر أخبار الفن واتجاهاته ومذاهبه. ولما كانت روح الفن المعاصرة أقرب الى التجريد منها الى الواقع كما هو واضح فى الرسم والموسيقى نقلنا ذلك فى بيئتنا وخرجت بعض اللوحات التجريدية حتى تلحق بالاتجاهات الفنية العالمية ، مع أن هذه الاتجاهات وليدة بيئة معينة ولها تاريخها الفنى الطويل يحكمها قانون الفعل ورد الفعل ، فالفن التجريدى رد فعل على الفن الحسى المباشر ، والفن الانطباعى رد فعل على الفن التقريرى الصريح ، والسريالية رد فعل على الواقعية المرئية ، والفن لا ينقل من بيئة الى أخرى لانه تعبير عن البيئة الاولى التى نشأ فيها . ولا يعنى الفن الواقعى الخطابة الصريحة بل امكانية الاتصال المباشر بالواقع من خلال العمل الفنى دون شرح نظرى أو استدلال عقلى على مواطن الجمال فيه . وواقعنا ملىء بالاحداث التى تسمح للفنان بتصويرها والتعبير عنها تعبيرا مباشرا ، وقد يكون الادراك المباشر للواقع اكبر عمل فنى ممكن فى بيئتنا المعاصرة .

٤ — ونجد ايضا فى الميدان الفنى ترويجا لافلام الجريمة والجنس وكما نجد فى أجهزة الاعلام آخر ما انتجته بيوت الأزياء وكأن الانسان

لا يكون معاصراً الا اذا شاهد آخر هذه الافلام والا اذا ارتدى آخر صيحات الازياء ، فالغرب مرادف للموضة ، والعصرية مرادفة لمتابعة الغرب فى آخر صيحاته ، ولا يند الفكر عن ذلك ، فالبنائية آخر صيحة فكرية فى الغرب لذلك لابد من معرفتها ونقلها .

وقد يكون أجدى لنا وأكثر ملاءمة للمرحلة الحضارية التى نمر بها ، قد يكون اجدى لو اننا أخذنا من الغرب ما استطاع أن يعطى عندما كان يمر ويمثل المرحلة التى نمر بها نحن الآن ، أعنى الاصلاح الدينى ، أو النهضة ، أو نشأة الفكر العلمى فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، فقد يكون لوثر اجدى لنا من شتراوس ، وأراسم أكثر التصاقا بنا من سوسير .

ويمكن ان يقال ان الشعور الانسانى اليوم موجه نحو الحضارة الاوروبية ، أى أن شعور غير الاوربى منحاز بطبيعته نحو الشعورالاوربى ولم يستطع احد ان يتجنب هذه الغربة الا بعد تحقيق النظم الاشتراكية خاصة بعد ثورة الصين التى استطاعت ان تستقطب الشعور الانسانى والشعور غير الاوربى خاصة .

ثالثا — الشعور الاوروبى وشعور العالم الثالث :

ان موقفنا من الثقافة الغربية وملاحظاتنا على بعض مظاهر التقليد فى فكرنا المعاصر جزء من موقف اعم وهو اننا فى الحقيقة بين شعورين الشعور الاوربى وهو الشعور الذى استطاع استقطاب كل شعور غير اوروبى ، وشعورنا الخاص أى شعور العالم الثالث الذى بدأ يعى نفسه بعد أن تخلص من السيادة الاجنبية على ارضه ولم يبق امامه الا التخلص من السيادة الثقافية على فكره .

نلاحظ ان الشعور الاوربى استطاع ان يجعل نفسه محور الثقافة العالمية ، وأصبح يدرس كل شىء بوجهة نظره الخاصة بدعوى الحياد والموضوعية ، ولما كان كل شعور غير أوروبى مستقطبا نحوه ردد وجهة النظر الغربية فى وقائع من شأننا ولنا فيها نظر ونستطيع ان نحكم عليه من خلالها .

فمثلا قيل عن عصر الانتشار الاوربى فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر انه عصر الاستكشافات الجغرافية . هذا صحيح من وجهة نظر التاريخ الاوربى ، فالغربيون يستكشفون ماسواهم ، ولكن هذه الاستكشافات من وجهة نظر أخرى تعد عصر الاستثمار الاوربى ، فقد حاول الغرب الدوران حول العالم الثالث عن طريق البحر بعد ان فشل فى النفاذ نحوه عن طريق البر أيام الحروب الصليبية كما يقول احد الجغرافيين المعاصرين وما عناه الاوربيون بتحضير ما سواهم هو فى الحقيقة محو للطابع القومى للشعوب واستغلال لثرواتها كما حدث فى استراليا وكما يحاول الاوربيون ذلك مرة أخرى فى روديسيا وجنوب

افريقيا ، ويبدو ذلك ايضا فى معاهدات الامن الاوربى والاحلاف والمنظمات الدوليه .

ونتيجة لهذا الاستقطاب اصبح التاريخ البشرى مرتكزا على الشعور الاوربى ، واصبح التاريخ العالمى محوره التاريخ الاوربى ، أصله عند اليونان ، يتلوه عصر ظلام ، ثم يتلوه عصر نهضة وتنوير وعلم وصناعة. ويتضح هذا الاستقطاب ايضا فى استعمال التاريخ الميلادى عند الشعوب التى تتبع السنة القمرية أو السنة الفصلية أو السنة الهجرية .

وفضلا عن ذلك ، استطاع الفكر الاوربى أن يطبع كل فكر غير أوربى بطابعه ، مع ان الفكر الاوربى وليد ظروف خاصة وبيئة معينة. فقد بدأ الفكر الاوروبى برفض كل معطى سابق بعد ان اكتشف زيف مثل هذه المعطيات وآثر جعل طريق معرفته الوحيد ، التجربة ..

رفض كل منهج قبلى وآثر المنهج البعدى القابل للتحقيق ، رفض كل معرفة الهية وآمن بالمعرفة الانسانية وحدها ، ولم يشفع فى ذلك محاولات المثاليين لرد الاعتبار الى المنهج القبلى أو الى التسليم بالمعطيات السابقة أو بالدفاع عن المعرفة الالهية عن طريق الحدس او العقل البديهى أو مسلمات العقل . لقد وثق الانسان الحديث بنفسه بعقله وارادته ، وجعل الطبيعة مصدر معرفته وميدان ساوكه . والمعرفة الانسانية بطبعتها صاحبة وجهة نظر ، ولا يستطيع الانسان الا ان يدرك وجها واحدا ، فهذه طبيعة الرؤية ولكن ما ان يتغير الواقع أن يتطور حتى يتم تغيير المعرفة بغيرها واستبدال وجهة النظر القديمة باخرى اكثر اتساعا وملاءمة مع الواقع الجديد . لذلك ظلت المذاهب الاوربية مذبذبة مرة مع الفكر ومرة مع الواقع ، ويظهر هذا التذبذب فى هذه الثنائية التى عرف بها العصر الحديث الثنائية بين الاتجاه العقلى والاتجاه التجريبى. بين الاتجاه المثالى والاتجاه الواقعى أو بين الفكر والوجود ، هذا التذبذب الذى جعل الفكر الاوربى مصدرا للخصوبة وموطنا للاغراء ، وقد ساعد على هذه الثنائية مصادر الفكر الاوربى فى الفكر اليونانى الذى أعطى القسمة العقلية بين الجوهر والعرض ، المادة والصورة ، العلة والمعلول ، الواحد والكثير ، الحس والعقل .. الخ .. لذلك خرجت العقلية الاوربية بطابع ثنائى حاد ، تنتقل باستمرار من الفعل الى رد الفعل أو من طرف الى آخر دون العثور على الشىء نفسه وكانها غير قادرة على العثور على نقطة التوازن بين تياراتها المتعارضة مهما كانت هناك من محاولات للربط ومهما نشأت مذاهب الاعتدال ومهما كانت هناك من اتجاهات ترفض الحلول التقليدية المتعارضة وتدعو الى الرجوع الى الاشياء ذاتها مثل هرسرل او الوقائع العينية المباشرة مثل برجسون .

نستنتج من ذلك ان الفكر الاوربى فكر حضارى اى انه نشأ وتطور وفقا لظروف خاصة وبيئة معينة ، وليس كل ما يصدر فيه ينقل بلا حساب أو بلا وعى وكان أوربا هى ممثلة الانسانية كلها على ما يقول

بعض فلاسفتها ومفكريها وساستها . ويتضح ذلك من مؤلفات مفكريها عندما يقولون : « حضارتنا » ، « تاريخنا » ، « تراثنا » ، «موسيقانا»، « فننا » ، « عصرنا » وأمثال هذه الالفاظ التى تلحق نتاج الفكر ببيئة حضارية معينة ، وهذا لا يعنى الوقوع فى التصور القومى للعلم أو للحضارة أو على وضع عقلية الاستيراد والتصدير فى الفكر ، بل هو اتباع للنظرة العلمية نفسها .

تحتاج الحضارة الاوربية اذن لمن يراها من خارجها بشعور محايد لم يتسم بطابعها ولم يتكون فىبنائها النفسى الداخلى . يستطيع هذا الشعور المحايد ان يرى الحضارة الاوربية فى رؤيا علمية صائبة ، فهو قادر على ان ينظر اليها من الخارج وعن بعد حتى يتمكن من صدق النظرة ، وهذا ما لا يستطيع الباحث الاوربى القيام به لانه مطبوع بطابع الحضارة نفسها ، بناؤه وبناؤها ، على مالاحظ هوسرل .

لذلك نحن امام امكانية قيام علم جديد ، وهو دراسة الحضارة الاوربية بشعور غير اوربى ، وما دمنا ننتسب الى العالم الثالث يمكن ان نقول دراسة الشعور الاوربى بشعور العالم الثالث . فكما نشأ الاستشراق ، اى دراسة العالم الثالث بشعور أوربى ، يمكن أن ينشأ « الاستغراب » اى دراسة الشعور الاوربى بشعور من العالم الثالث ، وقد حاول ذلك من قبل فرانز فانون وكثيرون غيره من مفكرى العالم الثالث ولكن ما زالت كلها محاولات سياسية خطابية أكثر منها فكرية علمية .

لقد نشأ تيار نقدى فى الغرب نفسه يحاول دراسة الشعور الاوربى كظاهرة ويتحدث عن مصدره ونقطة بدئه ونهايته كما فعل هوسرل وبرجسون وشبنجلر ونيتشة وغيرهم ، كل يحاول كتابة تاريخ له وكان الحضارة الغربية تقيم حسابها الاخير مع نفسها ، كما يحدث فى كل مرحلة عندما تشارف على النهاية وكما ارخ ارسطو للشعور اليونانى معلنا بذلك نهايته . لقد تحدث هؤلاء عن أزمة الانسانية الاوربية ، وهى ليست مجرد أزمة ضمير ، بعد قيام حربين عالميتين ، كان فيها الشعور الاوربى محورها بل عن ازمة فى المنهج أو فى الطريق ، ويحاول كل منهم ايجاد دفعات « روحية » جديدة من اجل بعث عصرى بعد النهضة. الاولى التى قامت باسم العقل والتى اعطته دفعة دامت خمسة قرون (١) .

ونحن فى عالمنا الثالث ، بعد ان بدأ عصر التحرير واوشك عصر الاستعمار على الانتهاء ، فى عالمنا هذا ونحن نجد كل يوم الروابط بين البلاد الافريقية او بين البلاد الافريقية والاسيوية او بين بلدان العالم

---

(١) انظر مقالنا « الظاهريات وأزمة العلوم الاوربية » الفكر المعاصر — يناير ١٩٧٠ .

الثالث فى افريقيا وآسيا وامريكا اللاتينية تزداد قوة ، ونحن نظهر كقوة معنوية فى المنظمات الدولية او كقوة مادية من حيث عدد السكان او من حيث وفرة الموارد الطبيعية ، فى عالمنا هذا ، لم نحاول حتى الان ايجاد فلسفة له فى التاريخ وربطها بانتهاء عصر الريادة للحضار الاوربية. فاذا كانت الحضارة الاوربية على وشك الانتهاء على ما يقول فلاسفتها فان بلاد العالم الثالث تحاول اخذ الريادة منها . واذا كانت الصين القديمة ومصر القديمة قد قادتا الانسانية وهى فى مهدها فانها تستطيعان قيادتها بعد ان قامت الحضارة الاوربية بهذه المهمة خاصة فى عصرها الذهبى طيلة خمسة قرون حتى اصبحت اوربا مركز العالم ومحور التاريخ .

وعلى هذا النحو تتحول ثقافتنا المعاصرة من التقليد الى الاصالة ، ويتم تصحيح وضع متميز وهو اتجاه كل شعور انسانى بالضرورة نحو النمط الغربى ، ونكون قد بدأنا عصر التحرر الفكرى الذى نرجو ان يبدأه جيلنا .

التجديد والترديد في الفكر الديني المعاصر

بدأ بعض الباحثين فى الآونة الاخيرة الحديث عن مشكلة العصر وهى « الاصالة والمعاصرة » أو كما يسميها الباحثون فى التراث والمجددون له **« التراث والتجديد »** أو كما يقول البعض بصورة عامة مشكلة **« القديم والجديد »** وهى مشكلة قائمة بالفعل تظهر بصورة حادة فى لحظات تحول المجتمعات وانتقالها من مرحلة الى أخرى ، لا ينطبق ذلك على مجتمع معينه ، عربى أم اسلامى ، بل على كل مجتمع بشرى ينمو نحو التقدم وتظهرعادة فى الخلق الحضارى، فى الفن مثلا باسم **«الكلاسيكيةوالحداثة»** أو فى السياسة باسم **« اليمين واليسار »** أو فى الروح العامة باسم **« المحافظة والتقدم »** ، فالنمو بطبيعته هو خروج الجديد من براعم القديم ، مشكلة خطيرة اذن لو استطاع المجتمع النامى دراستها دراسة علمية لحافظ على تجانسه فى الزمان ، ولتأكد من ارساء قواعد ثورته واطمأن الى مسارها العلمى .

ولما كان الغالب على تراثنا القديم **هو الفكر الدينى** ، وقد كان **الفكر العلمى** فى هذا التراث احد أنماطه ، فقد تصدى بعض الباحثين لهذا الفكر الدينى بالنقد والتحليل وتحدثوا عن ازمة الفكر الدينى خاصة بعد الهزيمة التى أصبنا بها فى الخامس من حريزان سنة ١٩٦٧(١) ، بل يمكن أن يقال ايضا ان هذا الفكر الدينى كان احد اسبابها ، والحقيقة **ان ازمة الفكر الدينى لا ترجع الى تفكيرنا المعاصر لان هذا التفكير نتيجة ارث طويل وحصيلة تراثنا القديم كله** الذى مازال يوجه سلوكنا بتصوراته القديمة للكون بالرغم من بعد الشقة بين الطرفين : سلوك معاصر يتطلب تحليلا عقليا لميدان السلوك ، وتصور هرمى قديم للكون **يجعل محوره فى القمة** ، سلوك معاصر يتطلب دراسة امكانياته الذاتية وتصور قديم لايؤمن باستقلال النشاط الانسانى النظرى أو العملى ويلحقه بنقطة مركزية خارجة عنه . **هناك اذن عمل بلا أساس نظرى متسق معه ، وهناك تصور قديم لا يؤدى بحال من الاحوال الى أى سلوك فعال مباشر .**

صحيح انه لا توجد روح واحدة عبر العصور أو عقلية واحدة عبر التاريخ أو شخصية واحدة ثابتة عبر القرون ، ولكن صحيح أيضا أن هناك أوضاعا اقتصادية وظروفا تاريخية وجغرافية تحدد أنماط معينة من الفكر والسلوك تؤدى بدورها الى تأييد هذه الاوضاع وتحويلها الى ابنية نفسية عند الشعوب . هناك اذن نمط فكرى سائد كما ان هناك وضعا طبيعيا سائدا ، وكلاهما يكون روح الحضارة . لقد كان الفكر اليونانى فكرا مثاليا ولا يستثنى من ذلك ارسطو لانه كان لا يبحث عن الفردى فقط (الطبيعة) بل كان يبحث ايضا عن الفردى (المنطق) والعام

الفكر المعاصر ، ابريل سنة ١٩٧٠ ، العدد ٦٢ .

(١) صادق جلال العظم : نقد الفكر الدينى .

(الميتافيزيقا) . **وكان الفكر السائد فى تراثنا القديم هو الالهيات وما الطبيعيات الا مقدمة للالهيات .**

وما دمنا بصدد الفكر الدينى فلا يمكن الحديث عن الفكر العربى ، فالفكر لا جنس له لان أوضاعا معينة قد تنتج فكرا واحدا عند شعبين مختلفين ، وما دمنا بصدد وصف نمط معين من انماط التفكير : **يكون التفكير دينيا اذا لم يقم العقل بوظيفته الاساسية فى تحليل الظواهر ثم تغييرها** . وقد أثيرت هذه المسألة من قبل عند الباحثين للتراث القديم وعن تسمية الفلسفة اسلامية أم عربية أو تسميتها فلسفة المسلمين أو الفلسفة فى الاسلام . وقد اختار المفكرون اللبنانيون لظروف خاصة بهم ولاوضاع طائفية معروفة مصطلح الفكر العربى .

أولا : ماذا يعنى ((نقد الفكر الدينى)) ؟

ماذا يعنى اذن ما يسميه احد الباحثين المعاصرين **((نقد الفكر الدينى))؟** لا يعني النقد ترديد بعض كتابات المفكرين المعادين للدين فى الحضارة الغربية ، فأعداء الفكر الدينى هناك كثيرون والامثلة والشواهد على ذلك كثيرة. وماذا يعني **((بؤس الفكر الدينى))** ؟ ان لفظ ((البؤس)) معروف فى كتابات سابقة فى الحضارة الاوربية أشهرها بؤس الفلسفة لماركس وفلسفة البؤس لبرودون وأخيرا بؤس المذهب التاريخى او عقمه لبوبر . **لا يعنى اذن النقد** الترديد اى ترديد ما يقال فى بيئة حضارية معينة لظروف تاريخية معينة فى بيئة حضارية أخرى تخضع لظروف تاريخية مغايرة أو مماثلة خاصة وان كان المعطى الدينى نفسه مختلفا فى كلتا البيئتين . **الترديد هو اساءة فهم للافكار والنظريات التى نشأت فى بيئة معينة لانه يخرجها عن بيئتها ، ويعممها ويعتبرها وحيا جديدا،** ثم يطبقها على بيئة أخرى قد لا تصور فيها شيئا وقد لا تمس من فكرها الا السطح الخارجي . ان كل فكر له بيئته التى **ينشأ فيها ، اى ان كل فكر هو بالضرورة فكر حضارى يعبر عن روح العصر .** والفكر الدينى فى الحضارة الغربية لا يخرج عن ذلك فهو وليد بيئة معينة وحصيلة تاريخ معين ، ويتناول معطى دينيا معينا . **فالفكر الدينى فى الحضارة الغربية هو فكر حول المسيحية كدين** اى انه أقرب الى تاريخ المسيحية بل والى تاريخ المسيحية الغربية بالذات ، وكل الكتابات المعادية للدين هى فى الحقيقة كتابات معادية للمسيحية أو ان شئنا الدقة كتابات معادية لتفسير معين للمسيحية وهى المسيحية التاريخية التى لم يقبلها احد من الفلاسفة او حتى اللاهوتيون الاحرار ، وهذا لا يعنى التفرقة المشهورة بين **تفسير معين للدين** وبين **الدين فى ذاته** والهجوم على الاول والدفاع عن الثانى ؛ لان الدين فى ذاته افتراض عقلى أو مجرد امكانية لانه لم يوجد الا من خلال تفسيراته التاريخية **فالكتاب المقدس لا يتحدث عن نفسه بل يعرض له مفسر معين او جماعة معينة ولا يتحول الى فكر دينى الا من خلال التاريخ** . ومهما اختلفت التفسيرات للدين فكلها ردود فعل على بعضها البعض يحكمها قانون الجدل . ففهم المعاصرين للدين على أنه تجربة محضة أو ارادة للاعتقاد (وليم جيمس) أو على أنه خبرة صوفية

(برجسون) أو على انه تناقض او فضيحة او عار أو لا معقول أو عبث (كير كجارد) كل ذلك ردود فعل عنيفة على تحويل المسيحية الى مذهب عقلى عند المثاليين وعلى راسهم هيجل ، وقد حدث ذلك أولا فى الفلسفة، وكان تفسير الدين دائما تابعا للفلسفة وتياراتها ، **فليس نقد كيركجارد او جيمس أوبرجسون للبراهين العقلية على وجود الله انكارا لله بل رفض البرهنة العقلية عليه كما هو الحال عند الصوفية** . قد يوجد الدين فى الدين فى كتاب مقدس بمعناه وبلفظه بل انه قد يقع فى الحرفية Littéralisme ولكن النص لا يتحدث عن نفسه ولا يوجد الا من خلال تفسير معين له ولو انه يبقى من الناحية التاريخية كتابا غير محرف .

كذلك لم تكن التحولات الفكرية الكبرى فى الحضارة الاوربية تحولات من اجل انكار وجود الله . ولم يكن عصر النهضة فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، أو الثورة الكوبرنيقية التى كانت مثالا للثورة العلمية أو الانقلاب الصناعى أو التفكير العلمى البيولوجى فى القرن التاسع عشر ؛ اعنى نظرية التطور عند دارون ، أو التفكير العلمى الاقتصادى كما مثلته نظرية رأس المال عند ماركس ، لم يكن ذلك كله وسيلة لانكار وجود الله بل كان **ثورة على الانماط التقليدية للفكر المثالى والدينى** . كان عصر النهضة وليد الايمان بالعقل وبالموقف النقدى من التراث القديم ، وكانت الثورة الكوبرنيقية حصيلة التجارب الجديدة والملاحظات العلمية واعتبار التجربة هو المصدر الوحيد للمعرفة بعد رفض كل معرفة مسبقة ، وكان الانقلاب الصناعى نتيجة لتطبيق النظرة العلمية فى الطبيعة والرغبة فى الاستفادة المباشرة من قواها ، وكانت نظرية دارون من اهم تطبيقات المنهج العلمى فى علوم الحياة .

أما حركات التحرر فى عالمنا المعاصر فلم تكن وليدة هذه التحولات الفكرية الغربية بقدر ما كانت صادرة **عن مقتضيات العصر الحاضر نفسه** مثل الاتجاه نحو العقلانية والعلمية والدعوة الى الحرية والديموقراطية. لم يكن الاتجاه نحو العقلانية بالضرورة ترديدا للمذهب العقلى الغربى بقدر ما كان نتيجة لمقتضيات العصر ، ولم تكن الدعوة الى العلمية بالضرورة نتيجة لترديد نظريات كوبرنيق أو جاليليلو أو نيوتن بقدر ما كانت اقترابا من الواقع ورفضا للجوانب الغيبية فى تراثنا القديم ، ولم تكن الدعوة الى الحرية والديموقراطية وليدة اتصال مكفرينا الاوائل من امثال الطهطاوى وغيرهم بمفكرى الغرب خاصة بمفكرى القرن الثامن عشر بل كانت وليدة رغبة دفينة فى التحرر وبحث عن انظمة سياسية جديدة بعد يقظة الحس الوطنى ورغبته فى الانفصال عن السلطة المركزية .

ان التذبذب بين التراث القديم والفكر الغربى ، بين نقد الفكر الدينى فى تراثنا القديم ورفض العقائد المسيحية فى التراث الغربى يجعل البعض يتناولون على سبيل القياس نقد الفكر المسيحى المعاصر كما ينقدون الفكر الاسلامى المعاصر مع أن كلا الفكرين مختلفان تماما .

فالفكر المسيحى **المعاصر به تيارات عديدة** أهمها ، كما هو الحال فى كل عصر ، تياران : **تيار تقدمى حر وهو** استمرار للفلسفة الحديثة، مهمته القضاء على البقية الباقية من الاساطير بمناهج العلوم الانسانية الجديدة والاساطير المقارنة وتحليل لوجود الانسان وعلم النفس الاجتماعى وعلوم الاقتصاد والسياسة ، **وتيار محافظ** مهمته انقاذ ما يمكن انقاذه عن طريق اللف والدوران كما يفعل ياسبرز فى تفسيره الحاد نيتشه لى انه ايمان مقنع أو كما يفعل البعض فى تفسير الحاد رسل على انه ايمان فيلسوف بلا ايمان ويكون التركيز فى هذا الفكر على الايمان الجديد لا الى رفض الاتجاه القديم بصوره واشكاله الاسطورية ، فاذا ثبت تعارض العلم والدين قيل أن عرض الدين ليس اعطاء نظريات علمية ، واذا ثبت التواطؤ بين الدين والاستعمار قيل هناك فرق بين الدين ورجال الدين ، واذا ثبت ان معظم العقائد لها أصل تاريخى ويمكن تفسير نشأتها تفسيرا تاريخيا محضا قيل هناك فرق بين الصيغ المختلفة للعقيدة وبين العقيدة ذاتها ، الاولى من التاريخ البشرى والثانية من الله ، واذا ثبت أن الكتاب المقدس من تدوين البشر قيل ان الدين دونوه ملهمون من الله ، واذا ثبت عدم وجود العقائد التاريخية فى نصوص الكتاب قيل ان الشجرة توجد فى البذرة وأن البذرة قد تحولت الى شجرة وهكذا .

واذا استجابت الكنيسة الى أحد متطلبات العصر من تأييد لحرية الفكر او الموافقة على زواج الرهبان او المساعدة النسبية للبلاد الفقيرة او ذكر تحرير البلاد المستعمرة بكلمة خير أو ادانة الاستعمار ولو بنصف كلمة كان دليلا عند البعض على أن الكنيسة على حق وهى فى الحقيقة تلحق بالركب حتى تحافظ على نفسها . **ان تاريخ اللاهوت هو تاريخ اللحاق المستمر بآخر منجزات الفكر البشرى ، كلما تقدم هذا الفكر شيئا تسلق عليه اللاهوت وأثبت جدارته وأعلن ايمانه به واحتواءه له منذ القدم .**

ان هذا التذبذب عند بعض الباحثين بين الفكر الاسلامى المعاصر وبين الفكر المسيحى المعاصر يغفل من المشكلة الخاصة لكل فكر ، فاذ كانت مشكلة الفكر الاسلامى المعاصر ما زالت هى **سيادة الالهيات** فان مشكلة الفكر المسيحى المعاصر هى **سيادة الانسان** كما هو واضح فى مدرسة الصور الادبية ومناهج التفسير الوجودى عند بولتمان وديبليوس وانصارهما . واذا كانت المشكلة فى الفكر الاسلامى المعاصر هى تبعيته للسلطة السياسية فان المشكلة فى الفكر المسيحى هى **خروجه على السلطة الدينية** وتأسيسه حركات مستمرة للتجديد ، وينشأ هذا التذبذب من الانتقال المستمر بين تراثنا القديم والتراث الغربى مع ان هذه الصلة يمكن ان تكون موضوعا لعلم مستقل يضع اسسه علماء البلاد النامية ومفكروها . فقصة ابليس موجودة عند ابن الجوزى والمقدسى والحلاج كما هى موجودة عند كيركجارد ، وفى بعض الاحيان يسود التراث الغربى فى موضوعات لها مادتها فى التراث الاسلامى . فالتجربة الصوفية ليست موجودة فقط عند وليم جيمس او برجسون بل هى ايضا عند الغزالى وابن الفارض وابن عربى .

وليس هناك فكر دينى واحد ، بل هناك فكر دينى نوعى . هناك فكر يهودى ، وفكر مسيحى وفكر اسلامى على ما يقرر علماء تاريخ الاديان ، فالفكر اليهودى كما هو واضح فى العهد القديم **مرتبط بالارض** وبالجزاء الحسى وبتاريخ شعب معين ، والفكر المسيحى يقوم على **التجسد** وربط الفكر بالواقع فى واقعة فريدة لا تتكرر ، يقوم على التنزيه والتشبيه ، على التعالى والحلول ، **والفكر الاسلامى يقوم على الفصل وعلى التسليم بكل ما هو واقع على انه مضمون الوحى وعلى الثقة المطلقة بالعقل وعلى رفض الاسرار** . وبتبع كل فكر دينى المعطى الدينى الذى يقوم عليه ، **فليس هناك معطى دينى واحد** فجوهر اليهودية مخالف لجوهر المسيحية وكلاهما مخالف لجوهر الاسلام ، وهذه حقيقة يقررها علماء تاريخ الاديان خالية من اى دافع للتقريظ او للجدل .

وفضلا عن ذلك يمكن التفرقة بين « **التفكير الدينى** » وبين « **الفكر الدينى** » ، فالاول لحظة تاريخية معينة يظهر فيها الفكر الدينى متشبثا بما سواه من الانتاج الفكرى للعصر ، فلسفة كان أم علما . فنظرية الفيض تفكير دينى لانها تصور الفكر الدينى فى لحظة تاريخية معينة متسلقا على نظرية افلوطين ، وايمان الكنيسة بثبات الارض ودوران الشمس حولها تفكير دينى فى لحظة تاريخية معينة متسلق على نظرية بطليموس . ومن السهل نقد التفكير الدينى بانه تفكير تابع لا يخرج من النص الدينى ولا يخرج من النظرة العلمية بل خليط بين الاثنين لاقامة مذهب لاهوتى معين . **اما الفكر الدينى فقد يكون تفكيرا دينيا وقد يكون تفكيرا علميا ، فالفكر الاصولى فكر دينى ولكنه فكر علمى ولا يرتبط بلحظة تاريخية معينة ولا يتسلق على النظريات المنطقية للعصر . او ان شئنا الفكر لايمكن نقده لان الفكر هو بالضرورة الفكر العلمى وما سواه هو التفكير الدينى الغيبى او الاسطورى** .

واذا تناولنا اذن مشكلة الفكر الدينى من الداخل لوجدناها أعمق واخطر من مجرد ترديد لبعض النظريات المعادية للدين المسيحى فى لحظة تاريخية معينة ولوجدنا جزءا من مشكلة تجديد تراثنا القديم تبعا لمقتضيات العصر واحدى مشكلاته الرئيسية أعنى : الدين والايديولوجية الغيبيات والعلم ، الالهيات والانسانيات ، الله والارض ، الله والفقر . ولا يكون تناول هذه المشاكل ممكنا الا بالرجوع الى أعماق التراث فى التاريخ القديم وليس مجرد الوصف السطحى لعقليتنا المعاصرة بما فيها من ترديد لبعض مظاهر التقليد للحضارة الغربية .

ليس المهم هو رفض العقائد وهدمها ، فما أسهل ذلك خاصة وقد تحقق ذلك فى الحضارة الغربية ، ولكن المهم هو اعادة بنائها حتى تتفق مع روح العصر وتلبى نداءاته . ولا يدل ذلك على رغبة فى الاصلاح او فى التوفيق بل على رغبة فى استغلال كل امكانيات العصر وطاقاته طبقا للنظرة العلمية . فشعوبنا الحاضرة ما زالت مؤمنة ، والمشكلة ليست فى تحويلها من الايمان الى عدم الايمان بل فى تحويل الايمان الميت الى ايمان حى أو

تحويله من ايمان ثابت الى ايمان متحرك يفعل فى توجيه احداث العصر . فاذا سألنا معاصرينا : عند سماع اية كلمة تهتز مشاعركم ؟ لقالوا : تحرير الارض ، قلنا اذن الله هو الارض الضائعة والايمان بالله هو تحرير الارض حتى يتحرر الله السجين وتصبح العبادة الوحيدة المعقولة هى مقاومة المحتل . واذا سألنا معاصرينا : عند سماع اية كلمة تهتز مشاعركم ؟ لقالوا : الرغيف ، قلنا اذن الله هو المطالبة بالخبز والثورة على الاقطاع والاستغلال . لا نقول للفلاح اذن الله فوق اعالى النخيل بل يهز الارض تحت قدميه اى بجوار الارض المسلوبة منه التى يعمل عليها كأجير السوء ويصب عليها عرقه ويوارى فيها جسده والتى يعطى ريعها لصاحبها الذى لا يراها الا آخر العام . لا يقال للصانع ان الله يوجد وقت الراحة الاسبوعية عندما يتزين قبل الذهاب الى أماكن العبادة بل وسط الاسبوع عندما تكون يداه فى الزيت ويكون جلبابه اسودا ثم يعطى حصيلة عمله فى نهاية اليوم الى صاحب راس المال الذى لا يرى فى نهاية العام الا رسوما بيانية لمعدل الربح وللسهم الصاعد .

المهم اذن هو اعادة بناء العقائد حتى تتحول الى ثورة على الواقع اى تحويل الدين كله الى ايديولوجية ثورية . المسألة اذن اخطر من مجرد تعارض خارجى بين نوعين من المعرفة : المعرفة الدينية والمعرفة العلمية بل هى فى جدوى العقائد الدينية ذاتها اما ان تكون او لا تكون . حينئذ لا يكون معنى « النقد » الترديد بل المعنى الذى قصده كانط وهو بيان امكانيات الفكر الدينى وحدوده ، وهى امكانيات موجودة بالفعل يمكن ان تتحول الى ثورة ، ومهمة الايديولوجية تحويلها الى ثورة علمية . بذلك لا تتعارض طاقتان ، الدين والثورة وتبدد احداهما الاخرى ، فالثورة لا تعارض الثورة .

ان مشكلة التراث والتجديد اذن لهى مشكلة العصر ، وهى أخطر من أن تتناول فى مقال صحفى أو فى مناقشة عابرة أو فى ندوة ثقافية أو فى محاضرة فى احدى الامسيات ، الاجدى هو الغوص فى التراث القديم وفى أصوله الاولى لا فى دفاع بعض المعاصرين الذين لا يمثلون ثقل التراث فالغموض فى التراث هو فى نفس الوقت غوص فى اعماق العصر . وهى ليست مشكلة شخصية يدافع فيها الباحث عن نفسه ويتحدث بضمير المتكلم ويهاجم الاخرين مستعملا اسلوب السخرية ومقلدا فولتير ، بل مشكلة علمية تطرق اليها كثير من المؤرخين للحضارات فى اتساق فكرى دون استشهاد بنصوص دينية تقضى على تجانس الفكر وتنقص من يقينه الداخلى ، خاصة وأن الانسان يمكن ان يحمل النصوص ما يريد ، لا سيما وأن هذه النصوص ليست وقائع بل معطيات .

ثانيا : هل الفكر الدينى فكر علمى ؟

قلنا ان هناك فرقا بين الفكر الدينى ، وهو نمط معين من انماط الفكر والتفكير الدينى اى التفسيرات المختلفة للدين عبر التاريخ . فالفكر الدينى كما لاحظ كثير من الفلاسفة يعتمد على الخيال والرمز ويخاطب العامة

ولا يبغى اعطاء حقائق فلسفية او علمية ، غرضه الاول التأثير فى النفوس والحث على الطاعة . وقد اجمع الفلاسفة مسلمين ومسيحيين ويهود على ثنائية الحقيقة الدينية ، الاولى للعامة وهـــو الفكر الدينى ، والثانية للخاصة وهو الفكر الفلسفى أو العلمى . التعارض اذن بين هذين الفكرين هو تعارض فى اسلوب التعبير وفى مدى اتساع نطاق المخاطبين ، وعلى هذا النحو يمكن تحويل الفكر الدينى الى فكر علمى عن طريق التأويل كما فعل سبينوزا وابن سينا وابن رشد وكثيرون غيرهم .

انما التعارض الحقيقى هو بين التفكير الدينى وبعض النظـــريات العلمية . فالتفكير الدينى يعطى تفسيرا معينا للدين يتبناه رجال الدين فى عصر من العصور طبقا لنظريات علمية خاطئة تمثل هى الاخرى مرحلة معينة من تاريخ العلم تتغير فيما بعد . فالتعارض فى هذه الحالة بين الفكر الدينى والفكر العلمى تعارض تاريخى محض سببه الاعتقاد بتفسير دينى معين وبنظرية علمية معينة ، ولا يكون التعارض بين الدين على الاطلاق والعلم على الاطلاق ، فكلاهما افتراض محض ، ولا يكون مقياس الحقيقة بالنسبة لكليهما الا تطابق ما يصدرعنهما من احكام على الواقع طبقا للتعريف التقليدى للحقيقة .

وغالبا ما يكون هذا التعارض فى فترات تاريخية معينة عندما يتمثل الدين فى سلطة معينة توقف تطور فهمه وتجعل الفكر التاريخى هــو الفكر الدينى . ينشأ التعارض لان العلم يتطور ويصور الواقع فى آخر صورة زمنية له . ينشأ التعارض بين تصور قديم وهو التفسير الزمنى للدين وتصور جديد وهو التفسير المعاصر للواقع . فالتعارض ليس بين الدين والعلم بقدر ما هو تعارض بين القديم والجديد أو بين الجمـــود والتحرر وهو التعارض المعروف داخل كل علم انسانى سواء كان فى العلم او فى الفلسفة أو فى الدين ، فتاريخ العلم مملوء بالتعارض بين النظريات القديمة الجديدة وتاريخ الفلسفة أن هـــو الا تاريخ صراع مستمر بين القديم والجديد وهكذا .

والتعارض بين الدين والعلم كالتعارض بين الفلسفة والعلم ولا يكون الحل بالغاء الدين لصالح العلم او بالغاء الفلسفة لصالح العلم بل بحسم الخلاف بين وجهتى نظر تاريخيتين ويكون الفصل فيهما للنظرة الصحيحة التى يتبناها العقل ويصدقها الواقع .

وكما ان هناك تعارضا بين النظريات الدينية وبين الواقع كان هناك تعارض بين النظريات العلمية والواقع ، والامثلة على ذلك كثيرة فى الفلك القديم ، بل ان خطأ النظريات الدينية يرجع الى خطأ سابق فى النظريات العلمية التى تسلقت النظريات الدينية عليها . فاعتبار الارض هى المركز ودوران الشمس حولها كان خطأ فى فلك بطليموس . قبل ان يكون خطأ فى تفسير الكتاب المقدس . ينشأ التعارض اذن بين الدين والعلم عنـدما يكون هناك تفسير معين للدين ونظرية معينة للعلم وكلاهما يدعى تصوير الواقع ، ولا يكون أحدها حقا والاخر باطلا بل يكون مقياس الصدق فيهما

هو التطابق مع الواقع سواء صدق ذلك على التفسير المعين للدين أو على النظرية المعينة للعلم .

وقد نشأ هذا التعارض فى بيئة معينة هى البيئة الاوربية ابتداء من معطيات معينة وهى الديانة المسيحية والعلم الغربى . فالتعارض بين الدين والعلم تعارض نشأ فى بيئة حضارية معينة كان الدين فيها اقرب الى الاسطورة والغيبيات والاسرار التى تند عن العقل وكان العلم فيها هو الذى يحمل لواء التقدم والذى يضع أسس العقلانية والتجريب والذى لا يثبت شيئا على انه حق الا اذا ثبت بالعقل والتجربة انه كذلك . ولما كان العصر هو عصر الحضارة الغربية وكان تاريخها هو تاريخ الانسانية المعاصرة تصور الباحثون غير الاوربيين أن كل ما حدث فيها لا بد وان يحدث بالضرورة فى غيرها من الحضارات القديمة او المعاصرة ففى الحضارات الشرقية القديمة الهندية او الصينية أو المصرية لم يكن هناك تعارض بين الدين والعلم بل كان الدين هو اساس العلم . وكان الدين باعثا على البحث العلمى ، وكان العلم هو المحقق لغايات الدين كما يدل على ذلك فن التحنيط عند قدماء المصريين .

بل ان الصراع بين الدين والعلم فى الغرب مردود عليه . فقد أخطأت الكنيسة عندما أحرقت جيوردانو برنو ، وحاكمت جاليليو ، واضطهدت احرار الفكر ، واضطهاد العلماء واقع عليهم سواء من السلطة الدينية أو من السلطة السياسية (محاكمة أوبنهيمر) وهو خطأ فى فهم الدين والكل يعترف بذلك ، خطأ ناتج عن التوفيق بين الدين والعلم ثم التوقف عند نتيجة علمية معينة ووضع حقيقة أزلية عليها ، فهو خطأ فى فهم الدين ينشأ من ربط حقيقة عامة بنظرية تاريخية ، أى ربط حقيقة عامة بما هو أقل منها عمومية وهو العلم الطبيعى ، ولو تم ربطها بما يساويها عمومية لانمحى التناقض ، فما زالت « اعرف نفسك بنفسك » حقيقة انسانية عامة ارتكز عليها كل دين وفسر نفسه من خلالها ولم تتغير ولم يتعارض الدين معها — لذلك قد يكون الدين اقرب الى علوم الانسان منه الى علوم الطبيعة وتكون مهمة التجديد تحويل الدين الى علم انسانى كما فعل ذلك جويو فى « لادينية المستقبل » .

وفى تراثنا القديم لا يوجد تعارض بين الدين والعلم لسبب بسيط وهو انه ليس لدينا تراث علمى معارض للدين . فقد كان علماء المسلمين فقهاء وعلماء مثل ابن حزم أو فلاسفة وعلماء مثل الكندى وابن سينا وابن رشد أو متكلمين وعلماء مثل النظام أو صوفية وعلماء مثل عمر الخيام أو مؤرخين علماء مثل البيرونى أو مؤمنين وعلماء مثل ابن الهيثم . ولم نسمع فى تراثنا القديم عن تعارض بين العلم والدين ، بل كان هناك تعارض من نوع آخر بين الفقهاء والصوفية ، بين الفقهاء والمتكلمين ، بين المتكلمين والفلاسفة بين الفلاسفة والفقهاء ، وبين الصوفية والفلاسفة حول تفسير القرآن والمنهج المتبع فى ذلك أى حول علمية التفكير الدينى ، فقد ادعى كل فريق تمثيله للمنهج الاسلامى الصحيح ، المنهج العقلى عند

الفلاسفة والمتكلمين أو المنهج الذوقى عند الصوفية او المنهج الاستقرائى عند الاصوليين .

وليس كل فكر دينى لا علميا بالضرورة ، فقد يكون الفكر الدينى علميا وقد يكون غير علمى . فالفكر الاصولى فكر دينى ولكنه فكر علمى ، فقد لجأ الفقهاء الى التجربة وفصلوافى انواع العلل كما يفعل المناطقة المعاصرون اليوم وفلاسفة العلم ووضعوا أسس المنطق التجريبى ونقـــدوا المنطق الارسطى . ليس الدين اذن بديلا خياليـا عن العلم ، فالدين لا يبحث بالضرورة عن العلل الاولى فى حين ان العلم يبحث عن العلل الثانية اذ أن الاصوليين لا يبحثون الا عن العلل الثانية . لا غرابة اذن فى أن يقال ان المنهج الاسلامى منهج علمى ، على ما يقول احد المجددين المعاصرين الذين لم يتموا عملهم الى النهاية والذى انتهى فكرهم الدينى الى فكر علمى والى مقاومة المحتل ، فذلك استمرار لتيار أصيل فى تراثنا القديم كما وضح فى الفكر الاصولى الذى وضعت فيه أسس المنهج التجريبى ومناهج البحث عن العلة . اما اذا رفضت فى الفكر الدينى المعاصر بعض النظريات العلمية مثل نظرية التطور العضوى او نظرية فرويد او المادية التاريخية فلانه ما زال أسير النظرة الالهية الكونية السائدة فى تراثنا القديم ، فقد رفض ابن طفيل أيضا نظرية التولد الذاتى لحى بن يقظان لانه كان حريصا على الخلق كحرص المجددين المحدثين . واذا رفض الفكر الدينى المعاصر نظرية فرويد فانه رفضها لاسباب فى علم النفس كما يرفضها بعض علماء النفس والفلاسفة وكما فعل ريكير فى دراسته عن « التفسير » وكما يفعل كثير من علماء النفس لادخال بعض التعديلات على الصياغة الاولى للنظرية ، واذا رفض الفكر الدينى المعاصر المادية التاريخية فلان العصر كان يعتبر المادية مرادفة للالحاد ، وقد انتهى الفكر الدينى المعاصر الذى رفض المادية التاريخية من قبل الى المادية الجدلية أو فى سبيله الى ذلك بل انه تبناها من أجل تحرير الارض ومقاومة المحتل .

والفلسـفة الاسلامية ، وهى فكر دينى ايضا ، لم تر غضاضة فى القول بقدم العالم ، فليس كل فكر دينى من أنصار الخلق بالضرورة فالعالم عند ابن رشـد حقيقة ضرورية ازلية دون أن يكون مخلوقا فى الزمان . وليس كل فكر دينى بالضرورة مؤمنا بتدخل قوى مجهولة فى الطبيعة لتأكيـد المعجزات ، فهناك فكر دينى يقوم على حتمية قوانين الطبيعة وعلى انكار المعجزات بمعنى انها كسر لقوانين الطبيعة .

وقد حاول بعض المعاصرين اثبات عدم تعارض الدين والعلم وحاولوا التوفيق بينهما بطريقـــة خطابية وذلك لان التعارض ظاهرى لان الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له ، وهم فى الحقيقة ليسوا فى حاجة الى ذلك لان التعارض بين الدين والعلم ليس تعارضا بين الاسلام والعـــلم الغربى الذى اصبح الآن العلم الشامل بل تعارض تاريخى محض بين بعض التفسيرات العلمية الخاطئة للدين وبين بعد النظريات العلمية الصحيحة، وقد نشأت هذه التفسيرات العلمية الخاطئة للدين من خطأ فى النظرية العلمية اولا وكان خطأ الفكر الدينى انه تعلق على نظرية زمنية وحسبها

حقيقة ازلية لا تتغير فى حين انها تغيرت الى نظرية جديدة اصبح الفكر الدينى القديم معارضا لها فالدين من حيث هو حقائق انسانية عامة حاول الصوفية وصف ابنيتها الشعورية لا يحتوى على نظريات علمية وليس غرض العلم اعطاء تصور دينى للكون هذا من حيث المبدأ الذى تقتضى الامانة الفكرية والشجاعة الادبية اعلانه فى حين ان الفكر المسيحى المحافظ فى الغرب يلجأ الى هذا الاسلوب بعد أن يكشف العلم زيف القضايا الدينية ولم يلجأ الى ذلك الا بعد سيادة العلم وكان يود الانقضاض عليه ولكنه لا يستطيع . كلا المعرفتين تقدم من حيث المبدأ فروضا لتفسير الظواهر، فروض العلم لتفسير الطبيعة وفروض الدين لتفسير الحياة العامة . فالدين أيديولوجية مصاغة فى ثوب بسيط حتى يمكن تجميع الناس على تفاوت مراتبهم فى الفهم والثقافة فهمها . اما المفكرون فيمكنهم تحويل الدين الى ايديولوجية بل والى ايديولوجية علمية اذا قدم الدين فروضا صادقة على الواقع ومطابقة له ، وهذا هو معنى ما يقوله البسطاء والمدافعون عن الاسلام عن عدم تعارض الاسلام والعلم ومع ذلك فان قول البسطاء مع سطحيته وخطابيته اعمق واصدق من قول المثقفين من تعارض الدين او العلم كترديد للدعوة المشهورة فى تاريخ الحضارة الغربية فى التعارض بين بعض العقائد المسيحية وبين بعض النظريات العلمية حتى ان الفكر المسيحى نفسه استطاع ان يتجاوز هذا التعارض ويفسر عقائد الدين على انها رموز او اسرار تند عن العقل او جعل المسيحية من حيث الجوهر مجرد دعوة للاطلاق فى حين ان العقائد هى مجرد اعراض زمنية لها ، ويكون قول المدافعين البسطاء عن عدم تعارض الاسلام مع التقدم او التطور اصدق واعمق من الدعوة المشهورة بتعارض الدين مع التقدم ان لم يكن اعاقة له ، ولا يضير الخطابة عدم تطبيقها لمناهج العقل الديكارتية بل يضيرنا فيها ترديد الدعوات الغربية دون تاصيل لتراثنا القديم .

كل محاولات التوفيق بين العلم والدين واستخدام احدث النظريات العلمية فى الضوء والذرة لتبرير عقائد الدين ، كل هذه المحاولات مدانة بطبعها وجهل بالغاية من العقائد ومن العلم على السواء . وهو منهج متبع لبيان مهارة المفسر وثقافته التى يزهو بها وعبقريته فى الفهم ، ولاثبات شخصيته كمجدد وهو لا يتعدى كونه نصف مثقف ، فهو يمدح عقائد الدين ويطربها مع ايمان عميق بها وادعاء ثقافة عصرية لا يعلمها ثم اظهار براعة فى التوفيق حتى يأخذ مركز الصدارة فى مجتمع من انصاف المتعلمين بغية الشهرة والتجديد المصطنع ، ويقوم بذلك عادة نصف عالم يود التعريف بعلمه وتملق العواطف الدينية للجمهور . ويتم هذا التوفيق ايضا فى اللاهوت الغربى فى كتابات بعض اللاهوتين المقنعين تحت ستار العلم مثل برجسون وتيار دى شاردان وترسمونتان وشوشار وغيرهم .

ان هذا التوفيق ينتهى بالفعل الى الخلط بين العلوم الانسانية والعلوم الطبيعية ، فالدين أقرب الى العلوم الانسانية منه الى العلوم الطبيعية ، لذلك عندما يؤخذ من الدين علم الطبيعة تصبح الطبيعة مشخصة غائية تعرف الاخلاق وتؤمن بالقيم ، فكل شىء يسبح بحمده ولكننا لا نفقه

تسبيحه . ولا داعي للاكثار من الامثلة اذا كان المنهج مرفوضا اساسا ، فما أكثر التفسيرات العلمية للقرآن فى الكتب الشعبية والمجلات الاسبوعية ولا ضير ان توضع التفسيرات العلمية للبعث بجانب صور عارية للنجوم، كل ذلك طبقا لمقتضيات تملق الاذواق واعجابا بالدين الحديث وبالجمال المعاصر .

ان حث الدين على العلم هو حث على استعمال العقل وعلى المعرفة وليس اقامة للعلم الطبيعى . وليس الغرض من وصف الدين للظواهر الطبيعية من انسان وحيوان ونبات اعطاء حقائق علمية عنها بل اعطاء بعض المعانى الانسانية العامة وتحديد موقف الانسان بالنسبة لها . ولكن استخدام العقل استخداما سليما يمكن ان يؤدى الى العلوم الطبيعية ومعرفة الله بالعقل على ما ذكر ابن سينا وابن طفيل فى حى بن يقظان ليس الغرض منها معرفة الله بل اثبات استقلال العقل عن الوحى ، فليس المهم هو النتيجة بل هو المنهج .

والتوفيق التعسفى لا يفترق كثيرا عن التوفيق الخطابى فالاول يحاول اعطاء امثلة تطبيقية لاتفاق الدين والعلم فى حين أن التوفيق الخطابى يقرر ذلك من حيث المبدأ . يحاول التوفيق التعسفى ارضاء غرور الموفق وهو يرجع إلى التقريظ للدين بآخر مكتشفات العصر .

أما الانغلاق على الدين ورفض كل علم فانه رد فعل التوفيق الخطابى والتعسفى ، ويفضل الابقاء على القديم ورفض كل جديد مهما كان اغراؤه فى حين أن المعطى الدينى مفتوح على كل عصر ؛ والنص الدينى والواقعة العصرية وجهان لشيء واحد .

والدعوة الى العلم والى ترك الدين عند أحد المفكرين المعاصرين هو احلال ايمان محل ايمان آخر واستبدال الايمان العلمى بالايمان الدينى وكلاهما وقوع فى الايمان . فاذا كان العيب فى الايمان الدينى هو الاستسلام للقوى الغيبية والاسطورية فان الاستسلام للعلم قد لا يختلف كثيرا عن ذلك فالكهرباء والمغناطيسية والطاقة الذرية كلها تفعل المعجزات ولها القدرة على انتاج الظواهر واحداث الحركة فى العالم . فلا يهم الانتقال من عقلية غيبية الى ثقافة علمية بقدر ما يهم تحليل العقل وارجاعه الى وظيفته الاساسية فى تحليل الظواهر . فالفلاح قد ينتقل بايمانه بالولى الى ايمانه بالآلة الزراعية ، فيستبدل ايمانا بايمان ، وتحل الآلة محل الولى وفى كلتا الحالتين لم يتعد مرحلة التأليه أى أن العقل لم يقم بوظيفته .

ان نظريات العلم ليست حقائق ازلية ، وحديث رسل عن نشأة الكون ليس هو الحقيقة وتصور نيوتن للطبيعة ليس حقيقة مطلقة ، والتصور المادى للكون ليس بديلاً عن التصور الدينى له ، فكلاهما على هذا النحو الذى يتصوره أحد المفكرين المعاصرين ايمان ، بل قد يكون

التصوز الديني أقرب الى الثبات من حيث هو حقيقة انسانية عامة فى حين ان التصور العلمي ليس له أي ضمان لثباته من حيث المبدأ لانه يغير دائما من ابنيته النظرية كلما اكتشف الواقع على نحو أقرب أو أبعد، وهذا يعنى تقدم العلم . وان ترك عقيدة خلود النفس التي يقررها الدين ونفى هذه العقيدة كما يقول رسل ليس انتقالا من باطل الى حق أو من دين الى علم بل هو انتقال من قضية الى أخرى أو من دين الى دين . لذلك قد يكون الصوفية على حق من تفرقتهم بين البعد الزمنى (العلم) أو البعد الازلى (الدين) .

ان التصور العلمي المادى للكون لا يكون ايمانا جديدا لانه تصور ظنى لم يكن موجودا من قبل وقد وجد اليوم وقد يتغير غدا . ولا يمكن ترك أوغسطين وتوما الاكوينى والايمان بنيوتن أو جاليليو دون المرور بمرحلة متوسطة وهى التنوير أو النقد الداخلى للفكر الدينى والا لكان انتقالا من ايمان أعمى بالدين الى ايمان أعمى بالعلم ، فالايمان بالمكان المطلق أو بالزمان المطلق لا يفترق كثيرا عن الايمان بالتثليث أو بالتجسيد أو بالخلاص أو بالجن والشياطين ، والايمان بحركة المادة أو ثبوتها ليس جزءا من ايمان دينى فضلا عن أنه لا يهم السلوك العملى . فلا يهم الايمان تصور نظرى للكون بقدر ما يهم وضع برنامج للعمل الثورى ، ولا تكون النظرة المادية العلمية بالضرورة مقدمة للماركسية فالماركسية دليل للعمل الثورى بصرف النظر عن اسسها النظرية . وهذا لا يمنع من استخدام « النزعة » العلمية scientisme كوسيلة لصدم العقلية الاسطورية والتخفيف من حدتها قبل ان تتبنى النظرة العلمية .

ثالثا : هل الفكر الدينى فكر توفيقى ؟

ان المشكلة الاولى فى الفكر الدينى هى مشكلة الفكر التوفيقى وهو الفكر المعروف فى تراثنا القديم خاصة عند اخوان الصفاء والذى طبع عقليتنا المعاصرة بطابعه . وخطورة التوفيق هو انه يوحى بان الفكر الدينى فى جوهره لا يستطيع ان يعبر عن نفسه الا من خلال فكر آخر تكون له من القوة والسيطرة ، بالفاظه ومعانيه وتصوراته ، ما يستطيع بها ان يكون هو الاساس ويكون المعطى الدينى هو التابع ، فينشأ تفسير اسلامي يقوم على الفلسفة اليونانية وتفسير مسيحى يقوم على الفلسفة اليونانية وتفسير يهودى يقوم على الفلسفة اليونانية ويقاس مقدار التقدم فى الفكر الدينى بمقدار التقدم فى الفكر الحضارى الذى تسلق المعطى الدينى عليه. المشكلة اذن هى ان الفكر الدينى على هذا النحو لا يستطيع ان يعبر عن نفسه الا اذا تسلق على فكر آخر مغاير له وهو فكر انسانى من حضارة اخرى سابقة له أو معاصرة ، وكان المعطى الدينى شكل بلا مضمون ، شكل فارغ يعطيه الفكر الانسانى مضمونه او مضمون بلا شكل ، تصورات للكون دون صياغة لفظية خاصة ، وكان المعطى الدينى ليس له مقومات بداخله وكأنه معطى هلامى يتشكل حسب الظروف . كان الفكر الاسلامى يونانيا من قبل ثم كان الاسلام راسماليا مرة واشتراكيا مرة ، ملكيا مرة وجمهوريا مرة، حكما مطلقا مرة وديموقراطيا مرة .

يكون التجديد بهذا المعنى تجديدا نسبيا لانه يأخذ آخر ما وصلت اليه المعرفة البشرية ثم يستعمله الفكر الديني للتعبير عن نفســه ولكنه تجديد يكون اقرب الى الجمود لان المعرفة الانسانية متطورة ولا يأخذ الفكر الدينى منها الا آخر مرحلة ، لذلك كان توما الاكوينى مجددا نسبيا لانه تصور فلسفة ارسطو آخر فلسفة استطاعت الانسانية ان تصل اليها .

ان مشــكلة التوفيق هى فى الحقيقة مشكلة التفسير وهى مشــكلة منهجية لم يلتفت اليها الفقهاء والمتكلمون بقــدر ما التفت اليها الصوفية والفلاسفة . التوفيق هو أخذ فكر انسانى ثم تسلق المعطى الدينى عليه فاما ان تكون الغلبة للفكر الانسانى عندما يحتوى المعطى الدينى بداخله واما أن تكون الغلبة للمعطى الدينى عندما يحتوى الفكر الانسانى بداخله. ولكن الغالب هو الحالة الاولى أى احتواء الفكر الانسانى للمعطى الدينى فأصبح التصور الاسلامى للعالم هو التصور الهرمى التدرجى لا التصور الافقى ، واصبحت اهم فضيلة فيه هى النظر لا العمل ، وانقسم الانسان جزاين جزءا خالدا يرجع الى عالمه الاول ، وجزءا فانيا يتحول الى تراب مع أن مشكلة العصر فى المحافظة على هذا الجزء الفانى .

أما الفقهاء فانهم استطاعوا ان يضعوا مشكلة التفسير وضعا مغايرا فسلطوا المعطى الدينى على الواقع نفسه وراوا هذا الواقع نفسه ، وهو الواقع الفعلى الحاضر داخل المعطى الدينى ، فاستطاع الفقهاء اخــراج الواقعة السلوكية من النص وهو ما يسمونه بتنقيح المناط ، كما استطاعوا ايجاد هذه الواقعة السلوكية فى الفعل الخارجى وهو ما يسمونه بتحقيق المناط ، اى ان التفسير أساسا هــو صلة بين النص والواقعة الفعليــة الحاضرة ، وهذه الواقعة هى المشكلة ذاتها التى تتطلب حلا . فالتفسير يبدأ من الواقع الى النص ومن النص الى الواقع ، من الواقع الى النص حتى يمكن ايجاد أساس نظرى للمشكلة الواقعة ومن النص الى الواقع حتى يمكن توجيه الواقع على أساس نظرى فعال .

لا تعارض اذن بين الدين والعلم من حيث منهج التفسير ، فمنهج التفسير عند الاصوليين يبدأ من الواقعة ولا يعتبر النص قد حــوى كل الحقائق مسبقة وان مهمة المفسر هى استخراج الكنوز من النصوص ، فالواقع هو نقطة البدء فى العلم وفى الفكر الاصولى على السواء . ليس المنهج العلمى اذن منهجا لكشف حقــائق جديدة والمنهج الدينى منهجا لشرح حقائق قديمة لان كليهما يبدأ من الوقائع الخارجية .

لقد احتوى النص الدينى على حقائق يمكن اعتبارها مجرد توجيهات عامة كتلك التى عند العــالم قبل أن يبدأ علمه او كفــروض عامة قابلة للتحقيق ، وتكون مهمة المعرفة الانسانية هى التحقيق ، او تكون مهمــة هذه الفروض توجيه الفكر الانسانى نحو العثور على كيفيات التطبيق اذ قد كفاه الوحى عناء البحث النظرى ، أو قد يكون الوحى قد أعطى الانسان

نقطة يقينية يبدأ بها الفكر الديني كما يبدأ العالم ببعض المسلمات مثل وجود العالم ، أو قد يكون الوحي قد أعطى وجهة نظر كلية شاملة نظراً لان المعرفة الانسانية حمالة أوجه وتعبيرا عن وجهات نظر ، فالعالم أيضاً لديه بعض الايمان المبدئي السابق قبل أن يبدأ بحثه العلمي كعالم الدين تماما ، وكلاهما لن يقبل شيئا على أنه حق ان لم تثبت العقل والتجربة أنه كذلك .

ليس الدين اذن مذهبا أي مجموعة من العقائد المتماسكة ، يقبل ككل أو يرفض ككل ، انما الدين مجموعة من الفروض التي يمكن تحقيقها في الحياة العامية وهي فروض يستطيع الانسان عن طريق العقل والتجربة الوصول اليها . ليس الدين مجموعة من العقائد حول آدم وحواء والجنة والنار والملاك والشيطان معارضة لنظريات علمية عن المادة والطاقة والحرارة ، فلا العقائد الاولى على هذا النحو من الدين ولا العقائد الثانية جزء من العلم .

رابعا : هل الفكر الديني فكر غيبي ؟

الفكر الغيبي اقرب الى الاساطير منه الى الفكر الديني ، والاحتفالات بالموالد هي جزء من الفنون الشعبية وليست جزءا من الممارسة الدينية . والدين مرتبط على هذا النحو بأذواق العامة ، وتعبر ممارستها لها عن مقدار تغلل الخرافة والفهم فيها ، لذلك ارتبط الدين بالسحر والشعوذة والطلسمات . وأصبح أحيانا بقوى غيبية لها تأثيرها على مصائر الناس ، ولها القدرة على جلب النعيم ودفع الكوارث تذكر في ساعة الشدة وتنسى في ساعة الرخاء ، ويتذبذب فيها شعور المؤمن بين الخوف والرجاء على ما لاحظ سبنيوزا .

ويتم اللجوء الى الله في حالة العجز وعدم القدرة ، ففي وقت الهزيمة يلجأ فيها الى الله ويكثر بناء المساجد والاحتفالات بالموالد وطبع امهات الكتب الدينية ، وكثيرا ما يلجأ الى الله من أجل التسويف . فاذا طلب من أحد قرض نقود وهو لا يملك أو لا يريد الاقراض فانه يقول : ربنا يسهل أو « على الله » أو « ربنا يرزق » « ربنا معك » ، ففي ساعة العجز تكثر الدعوات على ما يذكر الجبرتي ساعة هجوم نابليون على القاهرة « يا نجي الالطاف ، نجنا مما نخاف » .

أما ما يذكر في الكتب المقدسة من قصص حول آدم وحواء والملاك والشيطان وابليس والجنة والنار الى آخر ما ينأى عنه البعض باعتباره تفكيرا غير علمي فقد اعتبره الفلاسفة من قبل مجرد رموز تدل على معان عقلية أو روحية وانكروا مادية الوقائع أو احداثها التاريخية ولم يستبقوا الا المعاني التي يمكن لجميع العقلاء الاتفاق عليها والتحقق من صدقها وتطابقها مع الواقع على المستوى العام دون أن تتعلق الحادثة بدين معين أو بلحظة تاريخية معينة . ان كل هذه القصص أقرب الى التصوير الفني منها الى الوقائع على ما يقول بعض المجددين المعاصرين ، الغرض منها

التأثير على النفوس وليس تقرير وقائع تاريخية وقد قال بذلك كثير من الفلاسفة مثل ابن سينا وابن رشد وفيلون وابن ميمون وسبينوزا واوريجين ، فالغرض ليس الرمز فى ذاته بل هو المنفعة الحاصلة منه فى الحياة العملية واعلان ذلك باسلوب التخييل ، فاذا نتج عنها ضرر فالخطأ من المفسر الذى ينسب لها وقائع مادية ترتكز عليها . فقد يكون ابليس رمزا للشر ، وكما ان الشعور الانسانى يخلق الها فانه يخلق شيطانا ، وكما انه يجسد الخير فانه يجسد الشر ويتضح ذلك فى الاعمال الروائية الكبرى ياجو فى عطيل والملكة الام فى هاملت . قد يكون ابليس رمزا للاخطاء البشرية ، أو قد يكون رمزا فى عصرنا الحاضر للتحدى ولاعمال العقل والعزة . ولا داعى لاعتبار القصة جزءا من الادب الدرامى فقد قال الفلاسفة بالرمز وقال علماء البلاغة قبلهم بالتخييل أو كما قال المعاصرون بالتصوير الفنى . ولسنا اذن فى حاجة الى شرح التناقضات الداخلية او فى بيان النواحى الاسطورية فى قصة ابليس وحوراه مع الله وطرده من الجنة وتحديه لله باغوائه للانسان ، لسنا فى حاجة الى الاطالة فى ذلك فالادب الشعبى لا يعرف التناقضات لانه لا يقوم على العقل ، والرمز ايضا لا يعرف المتناقضات لان الغرض منه ليس اعطاء نظرية عقلية أو عقيدة لاهوتية فى الفرق بين ارادة التكوين وارادة التشريع .

وليس الدين كله يقوم على حب الله وكره ابليس بل تلك رموز لها ما يقابلها فى الانفعالات الانسانية كما وضح ذلك فى أحوال الصوفية ، بل ان هذه القصة فى تراثنا اشمل من احتوائها فى تلبيس ابليس لابن الجوزى او فى كتاب الطواسين للحلاج أو تفليس ابليس للمقدسى بل نجد تفسيرات اخرى لها فى كتب الفقه وفى الكلام وفى الفلسفة ، والافضل دراسة الشيطان فى التراث بمناهج التراث قبل دراسته مناهج الادب الغربى فى تصوير ابليس كجزء من الدراما البشرية .

ولماذا يقوم الدين كله على قصة ابليس والدين مملوء بالقصص الاخرى خاصة فى العهد القديم ؟ والقصص فى القرآن ، على ما هو معروف ، أتى بصدد الحديث عن العهد القديم دون أن يقرر وقائع أوحوادث ، والغرض من القصص الترويح على النفس والتخفيف على الفؤاد .

أما المعجزات فقد ادت دورها فى دعوة الناس الى الايمان عندما كان الله يتدخل تدخلا مباشرا فى الطبيعة فى التوراة والانجيل ، ولكن بعد ان استقل الشعور الانسانى ولم يعد الانسان فى حاجة الى برهان آخر يفوق الطبيعة لم يعد للمعجزة اى معنى واصبح خرق قوانين الطبيعة تهديدا للمعرفة الانسانية اكثر منها تأييدا واغفالا لعناية الله اكثر منها اعلاء لقدرته . فالمعجزات كانت ثم انتهت بظهور الاسلام الذى استبدل بالمعجزة الاعجاز وجعل احد البراهين على صدق الوحى هو التحدى الانسانى ، تحدى قدرة الانسان على الخلق والابداع . المعجزة ليست مشكلة عصرنا بل مشكلة عصور مضت وانتهت منذ أربعة عشر قرنا بل منذ عشرين قرنا منذ كانت آخر المعجزات هو ظهور المسيح ووفاته وبعثه ، بعدها انتهت المعجزات . فالدين الاسلامى على ما يقرر علماء تاريخ الاديان أقل الاديان

ذكرا للقصص وللمعجزات ، اى ان الجانب الغيبى فيه يكاد يكون معدوما، فالاسلام يمثل آخر مرحلة من مراحل تطور الوحى وفيه اعلان لاستقلال الوعى الانسانى ولاستقلال الطبيعة عن كل تدخل خارجى . لقد بلغ العقل كماله ويستطيع الانسان بعقله الادراك المباشر كما يستطيع بفعله تغيير واقعه : لم يعد الانسان بحاجة الى عقل وارادة خارجية لنصرته أو هزيمة أعدائه . كل شىء فيه طبيعى ومحمد كان بشرا يمشى فى الاسواق وابن امراة كانت تأكل القديد ولم يكن الا وسيلة لاعلان الوحى . بل ان الله عند الاصوليين لا يكاد يذكر اسمه ولا يذكرون الا « الشارع » أى واضع الشريعة ، ولا يكاد يذكر فى الفلسفة ، ولا يذكر الفلاسفة الا « واجب الوجود » واستطاع المتكلمون التوصل الى التنزيه المطلق وتحرير الفكر الانسانى من كل تشبيه مادى ، واستطاع المتصوفة جعل الله عملية توحيد ، عملية فردية أو كونية .

والاسلام ليس وحيا أعطى مرة واحدة كما اعطيت غيره من الرسالات بل أعطى خلال ثلاثة وعشرين عاما ، ونزل الوحى حسب متطلبات الواقع أو كما يقول علماء الاصول طبقا لاسباب النزول وتبعا لامكانيات تقبله ، وكثيرا ما كان الوحى يعدل حسب الواقع كما يقول بذلك علماء النسخ . ومن ناحية أخرى جاء الاسلام كآخر حلقات تطور الوحى فى التاريخ ابتداء من ابراهيم أبى الانبياء ، فالوحى يسير طبقا لمتطلبات كل عصر ، اذا انتهت فترة جاء وحى آخر ملبيا لمقتضيات الفترة التالية وطبقا لما حدث من تقدم ، فهناك تقدم معين من نبوة الى نبوة ، ومن رسالة الى رسالة اى ان الوحى يسير فى خط من الوراء الى الامام ويتبع فلسفة ارتقائية للتاريخ كما يقول هردر وكانط ، حتى صاغ لسنج فلسفة للتاريخ طبقا لمسار الوحى فيه على مراحل ثلاث : الاولى ، القانون الخارجى واعتبار الله مصدر خوف وطمع وهى مرحلة اليهودية . ثانيا ، الحب الداخلى واعتبار الله موضوع حب وهى مرحلة المسيحية . ثالثا ، استقلال العقل الانسانى وثقته بنفسه وعدم احتياجه الى وحى وهى فترة عصر التنوير وان شئنا الاسلام اذا كان الاسلام على ما يقول المعتزلة يقوم على العقل وأن الشرع تابع للعقل . يثبت تطور الوحى اذن أن الحقيقة موجودة الى الامام لا الى الوراء ، لذلك يكون غريبا حقا أن يقف الناس عند النموذج الاول فى تطبيق الوحى عندما تحقق لاول مرة فى صدر الاسلام أو فى عصر المسيح أو تتكرر النداءات بالعودة دائما الى الاصول الاولى والى النقاء الاصلى فى النبع الاول .

يقوم الوحى اذن على العقل ، وقد كانت مهمة العقل عند المعتزلة هى بيان حق الانسان وواجبه على الله لاحق الله وواجبه على الانسان : والعقل أساس الشرع ، وكل ما حسنه العقل حسنه الشرع بل ان العقل ما كان فى حاجة الى الشرع لان الانسان لا يحتاج الى وحى ، وما الوحى الا لطف من الله وكرم منه قد لا يحتاجه الانسان لان العقل فيه مايغنيه؛ وقد عبر الفلاسفة أيضا عن هذه الحقيقة فالدين والفلسفة شىء واحد ، متفقان فى الموضوع والمنهج والغاية وقد عبر ابن سينا وابن طفيل عن ذلك فى رسالتهما حى بن يقظان كما صاغ ابن رشد أيضا هذه الحقيقة فى

نظرية التأويل ، وتأويل الشرع حتى يتفق مع العقل وتلك شيمة اهل البرهان .

والعقلية السلفية ليست كلها عقلية دينية غيبية . صحيح أن ابن تيمية وابن القيم يؤمنان بوجود الشياطين والجن والعفاريت ، وهذا هو احد وجوه الضعف فى هذه المدرسة ، ولكن من ناحية أخرى استطاع ابن تيمية نقد المنطق الارسطى ووضع اسس لمنطق جديد ، استطاع نقد المنطق الشكلى ووضع اسس منطق استقرائى جديد . لقد كان لاهل السنة بوجه عام والمدرسة السلفية بوجه خاص الفضل فى اكتشاف عالم الحس والتجربة . ونحن نعلم أن الحركة الاصلاحية الحديثة قد خرجت من المدرسة السلفية . فقد حارب محمد بن عبد الوهاب ورشيد رضا ، وكلاهما من السلفية ، البدع والخرافات فى التفكير الدينى المعاصر وفى اساليب الممارسة الدينية ، واستطاعت هذه المدرسة تحويل الدين الى نقد اجتماعى كما هو واضح فى « تفسير المنار » ، وبذلك يمكن القول بأن رشيد رضا هو واضع « علم الاجتماع الدينى الموجه » فقد درس الاساليب الدينية الحاضرة وقيمها وحاول القضاء على الاسطورى منها والرجوع الى الاساليب الدينية البسيطة الاولى .

والتفسير الاسطورى الغيبى للدين هو بالفعل تفسير العوام له وايمان البسطاء السذج إما المثقفون فان تفسيرهم لهو أكثر عقلانية . ومنهم من يؤمن بأن الدين كله ليس الا رموزا يمكن للفيلسوف أن يدرك معناها وهذا يكفيه ، انما مشكلة المثقفين المؤمنين او المؤمنين المثقفين هى الازدواجية التى يعيشون فيها بين العقل والايمان ، فهم مؤمنون بالعقل وبالتحليل العقلى بل وبالمنطق ومناهج البحث ولا يرون ضيرا فى التبرك بأولياء الله او زيارة اهل البيت ، فهو عقلانى فى ميدان العلم والتخصص ومؤمن غيبى فى السلوك اليومى فى حياته العامة ، وهو فى نفس الوقت لا يود أن يخاطر بحياته ، فالعقل مهنته والحديث عن الدين لا يتعدى الحديث عن المهنة أو عن الحضارة دون اخذ موقف عملى . أى أن المثقف المؤمن مزدوج مرتين : مرة فى حياته الفكرية بين العقل والايمان ، ومرة فى حياته العملية بين النظر والعمل .

ومقياس صحة العقائد ليس صدقها أو كذبها من الناحية النظرية بل مقدار فاعليتها من الناحية العملية فلايهم اثبات خلود النفس أو انكارها بقدر ما يهم هذا الاثبات او هذا الانكار فى حياة الناس العملية . ان الاثبات او النفى النظريين لا يؤديان الا الى ضجة مفتعلة دون اى تغيير فى حياة الناس اليومية ، وكذلك تحدث ضجة نظرية مفتعلة حول اثبات وجود الله أو نفيه ان لم يكن لذلك اثر عملى فى حياة الناس ، فالله عند بعض المفكرين ليس من جانب الوجود او من جانب الماهية او حتى من جانب المطلب الخلقى او النفسى بل هو وظيفة جوهرها التقدم وهى وظيفة لله فى العهد القديم .

لا يحتاج الانسان اذن كى يكون مسلما الى الايمان بالجن والملائكة

والشياطين والعفاريت ، فالايمان هو ما وقر فى القلب وصدقه العمل . الايمان سلوك ، لذلك قرن الايمان دائما بالعمل والعمل بالايمان ، وجعل الخوارج العمل جوهر الايمان . وقد لاحظ علماء الاصول من قبل أن الحديث قد يكون ظنيا من ناحية النظر ولكنه يقينى من ناحية العمل . فلا يهم الاعتقاد النظرى بقدر ما يهم السلوك العملى ، وقد قرر علماء الكلام أيضا أن المعاملات شيء والعبادات شيء آخر ، فيمكن المسلم المعاصر أن ينكر كل الجانب الغيبى فى الدين ويكون مسلما حقا فى سلوكه؛ وهى الفكرة المسيطرة على كثير من فلاسفة الاديان فى اليهودية والمسيحية عند القديس يعقوب والمسيحية الاولى حتى كانط والمسيحية الليبرالية عند هارناك .

لذلك لا يدل قول لابلاس عندما سأله نابليون : وما المكان الذى يحتله الله فى نظامك ؟ لا يدل قوله « الله فرضية لا حاجة لى بها فى نظامى » على انكار لابلاس لله ، فقد آمن كثير من الفلاسفة مثل سبينوزا وابن رشد بالله على إنه نظام الطبيعة الشامل وبأن صفات الله المطلقة هى قوانين الطبيعة الثابتة كما اعلن كثير من الفلاسفة بأن « الله قد مات » ويعنون بذلك الاله الاسطورى المشبه المجسم كما هو الحال عند فولتير ، كما قد يعنى بها البعض أن الوحى قد انتهت مهمته وان العقل الانسانى يقوم الآن بالمهمة بدلا عنه مثل لسنج والمعتزلة ، وقد يعنى بها فريق ثالث ان الله لن يتدخل فى نظام الطبيعة وبأن الانسان حر فى افعاله وله ارادة القوة لخلق نفسه كذات قادرة مثل نيتشة ، وقد يعنى فريق رابع أن الله فرض انسانى محض وأن الحقيقة الواقعة الاولى هى وجود الانسان مثل سارتر . لا تدل هذه العبارة اذن بأن الله قد مات الا على موت الاله الاسطورى وقد تدل على الله كحياة وخلق وابداع وتقدم وحرية وهى آلهة العصر الحديث . مات الاله القديم وعاش الاله الجديد . مات الاله ؛ يحيى الاله . مات الله من حيث ابقائه على الاوضاع وعاش الله من حيث هو نذير بقيام الثورة ، وهذا ليس مجرد تغيير فى الالفاظ بل التعبير عن وظيفة اللفظ القديم بلفظ جديد .

لا يهم الدين اذن وضع اجابات على أسئلة نظرية محضة عن اصل الكون ونهايته بل انه لا يتعرض الا لما يعرض للناس من مشاكل عملية؛ فليكن الكون قديما ام حادثا ولكن الذى يهم هو الخبز لكل فم والدواء لكل مريض والملبس لكل عار والمأوى لكل شريد والكلمة على كل لسان ثقيل .

صحيح أن فى فكرنا المعاصر تيارا دينيا لاثبات الجن والملائكة والشياطين ويتم الترويج لذلك فى اجهزة الاعلام ويكون الاجدى فى مثل هذه الحالة للمجتمعات النامية التى ما زالت ترزح تحت عبء الفكر الاسطورى والعقلية الغيبية التى هى حصيلة بعض جوانب فى تراثها الدينى القديم أو فى التيارات المثالية المعاصرة ، الاجدى لهذه المجتمعات أن تحاول الاقتراب من العقلية المضادة لها أى العقلية العملية والاتجاه التجريبى ، وان يقال لها أن بناءها التحتى هو الذى يحكم بناءها الفوقى

وان مشكلتها الخلقية ليست فى نسيانها للفضائل بل فى فقرها ، وقد اثبتت هذه النظرية صدقها فى نشأة الفكر المادى فى القرن التاسع عشر ، اما التعديلات الحديثة التى ادخلت فى هذا الفكر فانها تصح فى البيئة الاوربية التى تشبعت بالنظرة المادية وتحقق التوازن فى بنائها النفسى وتم فيها القضاء على الاسطورة والمثاليات برد فعل عنيف عليها فى النظرة العلمية واعتبار التجربة هى المصدر الوحيد للمعرفة الانسانية أما الدعوة الى ان البناء الفوقى قد يؤثر على البناء التحتى فهى دعــوة وان كانت صحيحة فى بعض اللحظات التاريخية الا أنهــا قد لا تكون كافية لمثــل مجتمعاتنا النامية التى تنحو نحو العلمية لاننا ما زلنا فى فكرنا المعاصر نفسر الاحداث بالرجوع الى العلل الاولى لا الى عللها المباشرة ، فالنظرة المادية التقليدية قد تكون اكثر فاعلية فى المرحلة التاريخية التى نمر بهــا الآن . قد يكون للنزعة الاقتصادية économisme خطرها على المجتمــع الاوربى الحالى الذى يقلل من قيمة عوامل أخرى ولكنها نزعة تعبر عن أهم نقص لدينا وهى معالجة الظواهــر على انها أشياء موضــوعية مستقلة وليست من فعل ارادة أخرى أكبر منها .

كما أن نظريات فرويد الحرفية لتفسير الظواهر النفسية بالرجوع الى الجنس قد لا تكون صادقة فى المجتمع الاوربى الذى لم تعد لديه عقدة الحرمان او الكبت بعد أن استطاع التمتع بالحياة والتفرقة بين الوجود والفكر ، أو بين الواقع والقيم ، فى حين أن هذه النظريات النفسية قد تساعد أكثر على فهم سلوك المجتمعات الشرقية التى مازال الجنس فيها داخلا فى نطاق المحرمات حيث يظهر كل ما يصفه فرويد من كبت وحرمان ، وكثير من سلوكنا اليومى موجه بالحرمان الجنسى والاشباع الرخيص ، وهذا ما يفسر لنا رواج الافلام الجنسية والحديث عن الجنس والتعبيرات الجنسية غير المباشرة كما تظهر فى النكات الشعبية .

خامسا : هل الفكر الدينى فكر تبريرى ؟

كما أن الفكر الدينى قد يكون اســطوريا وقد يكون علميا فانه قد يكون تبريريا وقد يكون نافيا . فقد يكون الفــكر الدينى مبررا لعقائد الدين ومن ثم يرجع الى الفكر التوفيقى . والتبرير هو عقلانية زائفة . فاذا نظرنا الى ما انتهت اليه الفلسفة الاسلامية لوجدنا انها قد انتهت الى تأكيد نظريات ثلاث تكون جوهر العقيدة الدينية : وجود الله ، خلق العالم ، خلود النفس .

ولكن الاخطر من ذلك هو تبرير الاوضاع القائمة سواء النظم الاقطاعية فى العصر المسيحى الوسيط أو نظم حكم الفرد المطلق كما هو الحال عند الفارابى . يفرز الفكر الدينى تصورا معينا للعالم مثل التصور الهرمى لتبرير الاوضاع الطبقية ، هذا التصور الذى يجعل العالم متفاوتا فى مراتب الكمال والنقص . من الكمال المطلق حتى نصل تدريجيا الى الاقل كمالا وهى المادة التى تكون الطرف المقابل وعلى النقيض من قمة الهرم .

هذا التصور الراسى العالم ان هو الا تبرير للأوضاع الطبقية وتأييد لهـا عندما يتأصل فى جذور نفسية ويصبح اكبر دعامة للمجتمع الطبقى .

ولقد اشار سبينوزا من قبل الى استخدام الحكام الدين للسيطرة على الشعوب وهذا ما نشاهده فى الوقت الحالى حين تزدهر حركة بناء الجوامع والاحتفالات بالموالد والاكثار من البرامج الدينية ساعة الهزيمة والله لابد وأن يرعى المؤمنين المهزومين ، بل ان أولياء الله ليظهـرون فى البلاد المهزومة اعلانا للنصر وترويجا للسياحة وتحويلا للأنظار وجلبـا سريعا النصر الرخيص . ولا تحتاج كل هذه الظواهر الخرافية مثل ظهور القديسين الى رفضها رفضا علميا بالحديث عن النور والطاقة الروحية كما يفعل المتصوفة بل يكفى لرفضها القيام بتحليل نفسى اجتماعى للعصر .

قد يكون الفكر مبررا عندما يرمى الى الابقاء على الاوضاع الطبقية والطائفية لبلد ما رغبته فى المحافظة على مصالح كل طائفة كما يحـدث فى الفكر الدينى الذى يبغى اقامة حوار بين الاديان والذى يسميه البعض « التوفيق على الطريقة اللبنانية » فقد يخدم الحوار عرضـين : الاول عقد حوار بين المذاهب المختلفة وانفتاح كل فكرة على الفكر الآخر ، وقد كان ذلك الحوار شيمة تراثنا القديم حيث كان الحوار يعقد بصفة مستمرة بين الفرق المختلفة ، وكان يدل على ثقة بالنفس وعلى احترام للعقل وعلى حرية فكر يتمتع بها الجميع على اختلاف دياناتهم . بهـذا المعنى يكون الحوار مجديا بل ويساعد على الخروج من العزلة الفكرية وعلى تعليم اسلوب الحديث مع الآخرين ، فغالبا مايكون حديثنا مع النفس monologue لا حديثا مع الآخرين dialogue ولا يعنى هذا الحوار التنازل عن شىء من الفكر بل تقويته عن طريق الفكر الآخر ، كما لا يمنع الاختلاف النظرى من الالتقاء على القضايا الانسانية العامة كتحرير الارض والقضاء على التخلف ومحاربة المجاعة وسوء التغذية وعلاج المرض .

ولكن هناك حوارا من نوع آخر خاصة فى لبنـان يود الابقـاء على القسمة الطائفية فيه فذلك أكثر غنى واشد خصـوبة من الالتقاء على الوحدة الوطنية . غرض الحوار اذن على هذا النحو تأكيد التحـزب الطائفى ونصرة فريق على فريق والحـرص على مصلحة الطائفـة قبل الحرص على مصلحة الوطن . تحاول كل طائفة أن تجد لها نصيرا لدى انصارها فى البلاد الاخرى .

فى بعض الاحيان يؤدى الحوار على هذا النحو الى التقليل من حدة التعارض بين الغاصب والمغتصب ، بين القوى والضعيف ، مثـل الحوار المرجو بين دول البحر الابيض المتوسط ، بين جنوب أوربا وشمال أفريقيا لاقامة شـكل من أشكال الاستعمار الجـديد . أن الحـوار المطلوب بين الاطراف المتعارضة بين الاستعمار والبلاد المتحـررة من شـأنه ارجاع السيطرة الفكرية عليها . كما ان الحوار بين صاحب رأس المال والعامل لاقامة الجسور بين الطبقات من شأنه تثبيت الاوضاع الطبقية القائمة .

ولم تنعد موضوعات الحوار بعض مشـاكل اللاهوت دون الدخول فى المشاكل الواقعية والا اصبح الحوار ماركسيا ! الحوار الوحيد المطلوب بين الغنى والفقير هو حوار عملى ، أى عطاء ما للغنى الى الفقير ، وحوار المستعمر مع المستعمر هو تحرير الارض . لا يهم الحـوار التثليث أو التوحيد فتلك موضوعات لا دخل فيها للحوار الاخوى أو اللقاء الروحى بل هى موضوعات لتاريخ الاديان ولتاريخ الاديان المقارن . وقد استطاع المنهج التاريخى اعطاءنا نتائج حاسمة فى هذه الموضوعات وذلك من خلال الدراسات التى اقيمت حول نشأة المسيحية .

يمكن اقامة حوار لو استطاع المحاورون الوصول الى علم كلى شامل لدراسة كل وحى أو لوضع قواعد عامة له axiomatique يمكن بهادراسة المشاكل التى يعرض لها كل وحى وايجاد حلول مسبقـة لها قبـل اية دراسة تاريخية مثل الصلة بين الكتاب écriture والتراث tradition أو معرفة مضمون الوحى هل هو شخصى أو واقعة أو تاريخ أو كلمة ، الصلة بين الوحى والالهام .. الخ . أى وضع منطق الوحى لدراسة كل معطى دينى مع عدم اغفال نوعية كل مرحلة من مراحل تطور الوحى .

فى فكرنا الدينى المعاصر هناك تياران لربط الدين بالفكر الثـورى المعاصر : الاول تيار تبريرى لخدمة الدين ولاثبات أن الدين ليس متخلفا عن ثورات العصر بل يزيد عليها الله ، لم يقع فى اخطائها كالمادية والصراع، وانه ما زال حارسا للايمان ومؤمنا بالقيم الروحية ومؤكدا لمعانى المحبة والاخاء ومرتبطا بتاريخه وتراثه ، وهو تيار يود فى الحقيقة الحـد من التيار الثورى ويلجأ الى الحس الدينى للجماهير ويبين لهم الاتفاق بين الدين والثورة وهو فى الحقيقة يؤمن بتعارضهما ، وغالبا ما يكون المفسر صاحب مصلحة ويهدف اساسا للدفاع عن مصلحته ومصلحة طبقته ، وغالبا ما يكون عضوا فى تحرير جريدة أو فى هيئة كبار العلماء أو صاحب أملاك او اقطاعيات أو موظفا كبيرا .

والثانى فكر ناف مهمته اعطاء الثورة دفعة جـديدة وتفجير طاقات الدين المحبوسة وهو التفسير النافى للأوضاع والمحقق للثورة المستمرة والذى يقضى على كل تصور دينى تقليدى يؤيد الاوضاع الطبقية مثـل التصور الهرمى للعالم ويستبدل به تصورا افقيا يضع الانسان فى التاريخ ويجعل الله هو التقدم . فليس كل فكر دينى فكرا تبريريا ، بل هنـاك فكر دينى ناف ادى الى ثورة القرامطة وثورة الزنج فى المـاضى وانحسر وراء الفكر التبريرى فى فكرنا المعاصر . الفكر النافى هو الذى يتحد بالواقع وتكون حركة الفكر فيه هى تغيير الواقع ذاته لا يخشى من القول بالملكية العامة او من الاستيلاء على الميراث وضمه للمال العام أو من المطالبة باعادة توزيع الدخل حسب قيمة العمل وحده ، أو الدعوة لاقامة حكم الطبقات الكادحة أو القضاء على الاوضاع الطبقية أو قول الحق فى وجـه حاكم ظالم .

قد يكون الفكر الدينى فكرا تبريريا لو كان الدين تثبيتا للاوضـاع القائمة وقد يكون الفكر الدينى فكرا نافيا لو كان لدين ثورة على هـذه الاوضاع .

جمال الدين الأفغاني

اخذ الاحتفال بعيد القاهرة الالفي مظاهر عديدة اهمها الندوة العالمية التى اقيمت فى القاهرة فى الشهر الماضى بفندق عمر الخيام بالزمالك . وبالرغم مما ساد الندوة من روح علمية يغلب عليها طابع التخصص والتركيز على تاريخ القاهرة كما يبدو من قطع الزجاج والفخار والاوانى والحلى فى المتاحف أو من سجلات الرحالة مع وضع الحياة الفكرية فى المحل الثانى مما جعل كثيرا من أساتذة الجامعات ممن يعماون فى هذا الميدان يشعرون بعجزهم عن المساهمة فى هذا الاحتفال الجليل حتى تكون الندوة لقاء بين المفكرين بقدر ما كانت لقاء بين المؤرخين ، بالرغم من هذا كله بذلت وزارة الثقافة جهدا مشكورا فى تيسير وسائل الراحة للمدعوين فقد نزلوا فى القصر الذى بناه اسماعيل ارضاء لمدعويه وكسبا لصداقاتهم ؛ ولهذا سأحاول فى هذا العدد الخاص عن القاهرة فى عيدها الالفى وعن ندوتها الحديث عن موضوع فكرى وهوذكرى مرور مائة عام على زيارة السيد جمال الدين الافغانى لها سنة ١٨٦٩ واثر هذه الزيارة الفكرية فيها ، فقد كانت لمصر مكانة خاصة عنده « كاد أن لا يخلو سطر من العروة الوثقى الا وفيه ذكر لمصر ، ولا براهين وادلة على ظلم الانكليز الا ويتمثل فى مصر وذلك لان جرح مصر كان ولم يزل له فى جسم الامة الاسلامية والعرب عموما نغولا وبعروقها اتصالا » (الاعمال الكاملة ، نشر محمد عمارة ، المسألة الشرقية ص ٢٤١) ، ويتأثر الافغانى بما يحدث لدرة الشرق ودرع المسلمين قائلا « ان الحالة السيئة التى أصبحت فيها الديار المصرية لم يسهل احتمالها على نفوس المسلمين عموما . ان مصر تعتبر عندهم من الاراضى المقدسة ولها فى قلوبهم منزلة لا يحلها سواها نظرا لموقعها من الممالك الاسلامية ولانها باب الحرمين الشريفين » (احتلال مصر ينبه الاذهان ص ٤٨٦) ويهيب الافغانى بالمصريين أن يحرروا أرضهم وينادى : « فيأيها المصريون ، هذه دياركم وأموالكم وأعراضكم وعقائد دينكم وأخلاق شريعتكم قبض العدو على زمام التصرف فيها غيلة واختلاسا » (زلزلة الانكليز فى السودان ص ٥٠٣) . وهو أول من رفع شعار « مصر للمصريين » الذى أصبح شعاراً للحزب الوطنى بعد ذلك (رفض التتويج سلطانا على السودان ص ٥٠٥) . وفى نفس الوقت الذى يدعو فيه المصريين للكفاح يطمئن الى أن أم الدنيا لن تصاب بمكروه « ما دام القرآن يتلى بينهم ويعمل بأحكامه وفى آياته ما لا يذهب على أفهام قارئيه ! » (احتلال مصر ينبه الاذهان ص ٤٨٦) . فهو فى نفس الوقت يؤمن بحراسة القرآن وبالكفاح المسلح ! وتلك هى مشكلة « التراث والتجديد » أو « الاصالة والمعاصرة » أو كما يقول هو « الاصالة والتجديد » ؛ فمع ايمانه بالتراث القديم الا انه يريد تصفيته مستبقيا منه ما يفيد فيقول : « إما مسألة تفضيل الامام على والانتصار له يوم

الفكر المعاصر ، العدد ١٥ مايو سنة ١٩٦٩ عدد ممتاز عن الفية القاهرة .

قتال معاوية وخرجه عليه ، فلو سلمنا انه كان فى ذلك الزمن مفيدا أو ينتظر من ورائه نفعا لاحقاق حق أو ازهاق باطل فاليوم نرى أن بقاء هذه النعرة والتمسك بهذ القضية التى مضى أمرها وانقضى مع أمة قد خلت ليس فيها الا محض الضرر وتفكيك عرى الوحدة الاسلامية » (أمة واحدة . سنة وشيعة ص ٣٢٥) ومع ايمانه بالدين يريد فهمه فهما جديدا فيقول « نحتاج الى عمل جديد : نربى جيلا جديدا بعلم صحيح وفهم جديد لحقيقة معنى السلطان الاول على الاجساد والارواح وهو الدين .. » (الغرب والشرق ص ٤٥٦) لقد كثر الحديث عن الافغانى فى هذه الآونة الاخيرة بين مهاجم له ومدافع عنه : فهو عند البعض محارب الاستعمار الاول وعند البعض الآخر اقل من ذلك بكثير لعلاقاته مع روسيا القيصرية أو الدولة العثمانية ، وهو عند البعض مصلح دينى يبغى نهضة المسلمين وعند البعض الآخر أقل من ذلك بكثير لدعوته للخلافة الاسلامية ومدافعته عنها . وكلا النظرتين تنظر الى الافغانى من الناحية السياسية فقط ، وتفصله عن مشكلته الاصلية وهى « التراث والتجديد » ، لا يكفى ان نمدح مصلحينا الدينيين وأن نعرض لهم وكأننا نعرض لمشاهير النجوم حتى لقد أصبح الحديث عن الافغانى ومحمد عبده ورشيد رضا والكواكبى والظواهرى فرصة لشهرة الكاتب أو رغبة منه فى اثبات معاصرته وحداثته بعامه آخر صيحات « الموضة الفكرية » والواقع أن الدراسة العلمية الواعية لهم هى التى تسير على نهجهم لتبرز أهم سمات تفكيرهم ولاعطاء دفعة جديدة للتفكير الدينى بنفس الروح (التجديد) ولنفس الدافع (الاستعمار) مع وضع مائة عام فى الحساب .

اولا — الاصلاح والنهضة :

يتفق الجميع على اطلاق لفظ « الاصلاح الدينى » على هذه الحركة التى بدأها الافغانى ومدرسته ، وقد كان الافغانى نفسه على وعى بذلك يطالب باصلاح دينى شامل مشابه لما قام به « لوثر فان هذا الرجل الكبير لما راى شعوب أوربا زالت وخمدت شهامتها من طول ما خضعت لرؤساء الدين ولتقاليد لا تمت بصلة الى عقل أو يقين قام بتلك الحركة الدينية » .. (الاصلاح الدينى ص ٢٢٨) ولكن الاصلاح الدينى له مهمة سلبية فى نقد صور التفكير الدينى التقليدى (القضاء والقدر مثلا) وفى نقد انماط السلوك الدينى عند المؤمنين (التقليد مثلا) اى أن الاصلاح الدينى يقوم بمهمة تصفية الماضى وتجديد التراث القديم ولكنه لا يضع أسس نهضة فكرية شاملة لاعادة بناء التفكير الدينى نفسه وتحويله الى نظرية علمية . الاصلاح الدينى يوقظ ولكن النهضة العلمية تؤسس ، لذلك قام الاصلاح الدينى على أسس انفعالية بينما قامت النهضة العلمية على أسس عقلية . لقد اثار الافغانى النفوس وأيقظها ولكن هذه اليقظة لم تتحول الى نظرية عقلية لذلك كان تأثيرها وقتيا لم يستمر ولم تتعد مرحلة الاثارة عند تلاميذه . اراد الافغانى بالاصلاح الدينى ارجاع الوحى الى حيويته الاولى وفاعليته بعد أن تحول الى مراسيم وطقوس : « كان مقر الفقه فى الراس والصدر ثم انحدر الى الجبة والسطر » (كلمات ص ٢٤٨) كما تحولت الى كهنوت « عمامة كالبرج وجبة كالخرج » ولكن مهمة النهضة تحويل هذا العلم الحى الى علم مضبوط ، اذ لا يكفى أن يكون الوحى دافعا

للسلوك ما دامت تنقصه نظرية فى السلوك . لا يكفى أن يكون العلم الحى فى الصدر (الرد ص ٢٥٣) ان لم يكن علما نظريا فى العقل النظرى .

ويرتبط باليقظة والحماس والانفعال أسلوب الخطابة والانشاء ولغة التشبيه والاستعارة فيصبح الخطيب هو العالم أو السياسى ولكن الاسلوب العلمى هو أسلوب التحليل ولغته لغة الاصلاح أو لغة الرموز ، فاذا قامت الحركات الاصلاحية على قوة الكلمة فتقوم النهضة العلمية على قوة التحليل ، تحليل الالفاظ أو تحليل المفاهيم أو تحليل الظواهر. فكثيرا ما يستعمل الافغانى المقدمات الخطبية على حد تعبير ابن رشد سواء مستمدة من القرآن أم لا ، كمسلمات يبنى عليها دفاعه أو هجومه، فيقول مثلا تأكيدا لاهمية الدين « كان الانسان ظلوما جهولا . خلق الانسان هلوعا ، إذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا » .. (الرد على الدهريين ص ١٤٠) مع أن هذا الحكم خاضع لتحليلات علم النفس الاجتماعى ودراسات الشخصية ، كما يستعمل الافغانى كثيرا من هذه الاقاويل للتأثير على القراء واستهوائهم ، مثل قوله فى الهجوم على دارون : « على زعم دارون هذا يمكن أن يصير البرغوث فيلا بمرور القرون وكر الدهور وان ينقلب الفيل برغوتا كذلك » (الرد ص ١٣٥) وهذا النقد لا يصدق على نظرية التطور فى شىء لان التطور عند دارون يخضع لقوانين علمية ضرورية . أما الاساليب الانشائية فهى الطابع المميز لتفكير الافغانى فيقول مثلا فى رفض الموقف الطبيعى : « متى ظهر النيتشريون فى أمة نفثت وساوسهم فى صدور الاشرار .. واستهوت عقول الخبثاء .. ويبذرون فى النفوس بذور المفاسد فلا تلبث أن تنمو فى تراث الغفلة فتكون ضريعا (ذليلا) وزقوما » (الرد ص ١٥٢ - ١٥٣) أى أنه ينظر الى العلم نظرة خلقية فهناك علم حسن وعلم قبيح ، علم طيب وعلم خبيث ! ويقول أيضا « النيتشرية جرثومة الفساد ، وأرومة الاوناد (الدواهى) وخراب البلاد وبها هلاك العباد » (ص ١٣١) . فيضيف السجع على الانشاء ليذكرنا بفتاوى ابن الصلاح فى تحريم العلوم الفلسفية. ويقول أيضا مهاجما فلاسفة التنوير « كانوا صدمة شديدة على بناء قومهم وصاعقة مجتاحة لثمار أممهم وصدعا متفاقما فى بنية جيلهم ، يميتون القلوب الحية بأقوالهم وينفثون السم فى الارواح بآرائهم ويزعزعون راسخ النظام بمساعيهم فما رزئت بهم أمة ولا منى بشرهم جيل الا انتكث فتله وسقط عرشه .. » (الرد ص ١٤٠) فمثل هذا السجع الفكرى لا يشير الى نظريات فلاسفة التنوير فى شىء فضلا عن انه لا ينطبق مطلقا على ما قام به فلاسفة التنوير من اعمال للعقل واعتماد على الحس ودعوة للنظام الديمقراطية ونقد لحكم الملوك والنبلاء وايمان بالطبيعة ، ولا يفيد مثل هذا السجع العقلى فى تحليل نظريات « العقد الاجتماعى » أو « روح القوانين » أو فى فلسفة التاريخ . ويتحول أسلوب الانشاء الى خطبة منبرية على هذا النحو « أى جهورى من الاصوات يوقظ الراقدين من حشايا الغفلات؟ اى قاصفة تزعج الطباع الجامدة وتحرك الافكار الخامدة؟ أى نفخة تبعث هذ الارواح فى أجسادها وتحشرها الى مواقف اصلاحها وفلاحها ؟ » (الاصالة والتقليد ص ١٩٧) . يؤمن الافغانى اذن بقوة الكلمة وسحرها ويعتمد على أثر البلاغة والقول والايجاز فى البيان

والاعجاز فيه « فكم من خطوب ألمت وكادت تثير حروبا وتحدث شراً مستطيرا ازالته خطبة وحسن بيان بايجاز وكم من جيش سمع من أمير كلمات فاستمات وذلت عنده الحياة » (سنن الله فى الامم ص ٣٣٢) . ويستشهد الافغانى بخطب عمر وأبى بكر . ويستعمل الافغانى كل أساليب الخطابة خاصة اثارة اشمئزاز القراء ممن يريد مهاجمتهم والالتجاء الى عواطفهم واخلاقياتهم . فهو ينقد أصحاب الموقف الطبيعى لقولهم « أن الانسان فى المنزلة كسائر الحيوانات وليس له من المزايا ما يرتفع به عن البهائم بل هو اخس منها خلقة وأدنى فطرة فسهلوا على الناس اتيان القبائح وهونوا عليهم اقتراف المنكرات ومهدوا لهم طرق البهيمية ورفعوا عنهم معايب العدوان » (الرد ص ١٤٩) وبذلك يحاول الافغانى احراج القارىء اجتماعيا لانه لو كان من أنصار الموقف الطبيعى لانطبق عليه هذا الحكم : « يؤثر المنفعة الخاصة على المنفعة العامة ويبيع جنسه وأمته بأبخس الانمان » (الرد ص ١٥٣) أو « يبيحون تعدد الزوجات وجعل النساء على الشيوع ؟ » (الرد ص ١٦٤ — ١٦٥) أى أنه يثير فى القراء الحمية الدينية بالالتجاء الى الجنس . واذا دعى الى الكفاح المسلح فانه يقول « الامل ضياء ساطع فى ظلام الخطوب ، ومرشد حاذق فى بهاء الكروب ، وعلم هاد فى مجاهيل المشكلات ، وحاكم قاهر للغرائم اذا عرتها فترة ، ومستفز للهمم أن عرض لها سكون » (الامل وطلب الحق ص٣٩١) وبعد مائة عام أصبح للكفاح المسلح أصوله وقواعده فى حرب العصابات وأصبح الامل معقودا لا على الاعتقاد فيه — فكثيرا ما أملنا — بل على حساب للامكانيات . ويستعمل الافغانى أسلوب التقريظ والدفاع فعلى الانسان أن يعتقد أن دينه أفضل الاديان (الرد ص ١٤١) وأن أمته أفضل الامم » والدين الاسلامى أعظم الاديان (الرد ص ١٧٣) كما يرى أن القرآن قد حوى كل شيء من علم وفلسفة وفن وصناعة وتجارة (أوربا والاسلام ص ٣٢٦ — ٣٢٧) مع أن الوقائع لا تفاضل بينها . ويرتبط بأسلوب الدفاع الهجوم على الآخرين والجدل معهم فيرد الافغانى على الدهريين كما حاور تلميذه محمد عبده سبنسر وكلاهما يرد على هانوتو . ولم تعد مثل هذه الموضوعات الآن موضع جدل أو نقاش . ولم يعد هناك مجال لمقارعة الحجة بالحجة بعد الكشف عن الوثائق ودراستها دراسة علمية نقدية (الرد على رينان ص ٢٠٨ — ٢١٠) . وأخيرا يستعمل الافغانى أسلوب التشبيه الحسى وهو أسلوب الجمهور لا النظار كما قال الاسلاميون من قبل فالطبيعيون فى رأيه جحدة الالوهية « يسعون لقلع هذا القصر المسدس الشكل ، قصر السعادة الانسانية القائم بستة جدران ، ثلاث عقائد (الانسان ملك الارض ، امته أشرف امة ، عروجه الى السماء) وثلاث خصال (الحياء ، الامانة ، الصدق). أعاصير أفكارهم تدكدك هذا البناء الرفيع وتلقى بهذا النوع الضعيف الى عراء الشتاء وتهبط به من عرض المدينة الانسانية الى أرض الوحشية الحيوانية » (الرد ص ١٤٩) ويشبه الافغانى عادة الامة بالكائن الحى — وهو التشبيه الغالب على التراث الاسلامى القديم — فى حالتى الصحة والمرض أو وظائف التغذية والنمو والحساسية أو فى السلطة المركزية التى يمثلها القلب بالنسبة للاعضاء (الاصالة والتقليد ص ١٩٢ — ١٩٣).

وتصور الافغانى للعقل تصور انشائى خطابى فيقول « وعنـدى اذا ظفر العقل فى هذا العراك والجدال ، وتغلب أقدامه على الاوهام ، واستطاع فك قيوده ، ومشى مطلق السراح لا يلبث طويلا الا وتراه قد طار بأسرع من العقبان ، وغاص فى البحار يسابق الحيتان ، وسخر البرق بلا سلك لحمل أخباره ، وتحادث عن بعد أشهر مع غيره كأنه قاب قوسين أو أدنى ، وهل يبقى مستحيلا ايجاد مطية توصله للقمر أو للاجرام الاخرى!؟ (الانسان وحقائق الكون ص ٢٦٥) فالعقل ليس قوة سحرية تدل على الاعجاز بل تحليل علمى للظواهر واخضاعها لحساب كمى للوصول الى قوانين لا اثر فيها للسحر أو للدهشة أو للاعجاز . وكثيرا ما يستعمل الافغانى العقل استعمالا جدليا يقوم به حججا توقع الخصم فى التناقض أو تجعله يقول المستحيل كما هو الحال فى التراث القديم ، فيهاجم دارون مثلا بحجة « كيف يخرج اللامتناهى من المتناهى » (الرد ص ١٣٣) وهو اسقاط دينى ميتافزيقى على واقعة علمية وهى التطور ، ويرى الافغانى فى الاصل الرابع من أصول التشريع وهو الاجتهاد استعمالا للعقل « وهو الاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية وحاجيات الزمان وأحكامه » (باب الاجتهاد مفتوح ص ٣٢٩) . والقياس له مهمته فى الافعال وفى استمرار النظرة الشرعية للسلوك ، أو كما يقول اقبال هو مبدأ الحركة فى التفكير الدينى ، ولذلك ينكر الافغانى على علماء المسلمين جمودهم « جمود بعض المعممين أضر بالاسلام والمسلمين » (كلمات ص ٢٤٨) ويطالب بأعمال العقل دون التقليد « خـذ القياس ودع الناس » (كلمات ص ٣٦٣) ولكن هذا العقل التشريعى لا يتعدى أحكام التكليف، ومهمته قياس الفرع على الاصل ، أما العقل العلمى فمهمته تنظير الواقع أو تحويل الطبيعة الى رياضة كما فعل جاليليو دون أن ترجع الواقعة الى واقعة أخرى مشابهة لها ، فالعقل القائم على التمثيل والذى يقتصر عمله على الاستدلال أو على حصر العلل واختيار العلة المؤثرة من بينها ليس هو العقل العلمى الذى يعمل على معطيات التجربة دون أى حكم سابق . العقل عند الافغانى اذن هو عقل المصلحين والفلاسفة العقليين، عقل عزيزى أو نور فطرى أو الفطرة نفسها ، وفى بعض الاحيان يكون عقلا تاريخيا أى شهادة التاريخ » فما يحكم به العقل السليم يشهد به سير الاجتماع الانسانى من يوم علم تاريخه الى اليوم » . (احتلال مصر ينبه الاذهان ص ٤٨٣) . هو العقل الذى يعمل ضد الخرافة والوهم عند الفرد أو الجماعة . فأول شىء تتم به سعادة الامم « صفاء العقول من كدر الخرافات وصدأ الاوهام » (الرد ص ١٧٣) والثانى أن تكون عقائد الامة « مبنية على البراهين القويمة والادلة الصحيحة » (ص١٧٦) والثالث « أن يكون فى كل أمة طائفة يختص عملها بتعليم سائر الامة لاينون فى تنوير عقولهم بالمعارف الحقة وتحليتها بالعلوم الصافية » (ص ١٧٧) ، ويعطى الافغانى للعقل وظيفة عملية فى التحرر من الجبن « لا معطل له الا الوهم ولا يقعده عن عمله الا الجبن » (كلمات ص٣٢٤). وقد أشار افغانى الى العقل المطلق الذى يخضع كل شىء « كل عناصر الوجود فى هذا العالم الفانى خاضعة للعقل المطلق الانسانى » (كلمات ص ٣٢٤) وهو العقل العلمى الذى يخضع الطبيعة له أى عقل النهضة بعد أن أدى عقل الاصلاح الدينى مهمته .

وتصور الافغانى للعلم تصور قومى محض . فالعرب لديه أسبق من الاوربيين فى الوصول الى نظرية النشوء والارتقاء (أبو العلاء المعرى ، ابو بكن بن بشرون) قبل دارون وهكسلى وبشنر وسبنسر (النشوء والارتقاء ص ٢٥٠ - ٢٥٣) ومع ما يفيد ذلك من اثارة للعزة الوطنية واعتزاز بالتراث القديم الا أن المهم فى العلم هو المنهج لا النتيجة . لقد وصل أبو العلاء للنظرية بحدس شاعر وابو بكر بن بشرون بتأمل فيلسوف للطبيعة ولكن العالم هو الذى يدرس التاريخ الطبيعى بمنهج علمى قائم على تتبع تطور الاحياء . يؤرخ الافغانى اذن لتاريخ العلم عند العرب بدافع قومى بصرف النظر عن « نظرية العلم » . فأبو السمح قد سبق الاوربيين فى وضع علم الجبر . وابو بكر بن بشرون سبق نيوتن فى القول بالجاذبية . وسبق لافوازييه وعلم الكيمياء الحديث فى القول بالتحليل و لتركيب وقد سماه الحل والعقد كما اكتشف التغليب والتنشيف والتطهير والتكليس وتحضير الاوكسجين من المغنسيوم . وسبق جابر ابن حيان الغربيين فى اكتشاف حامض الكبريت (اصالة العرب العلمية ص ٢١٢ — ٢١٨) . وهكذا يتحول الاحساس بالاصالة عند الافغانى الى نعرة بالماضى وفخر بالانتساب واعتزاز بالاجداد . فالعرب أسبق الامم فى العلوم وأقوى الشعوب فى الماضى « الكون يشهد والآثار تدل ولا من ينكر على أن للعرب وغيرهم من العجم آثار ومفاخر أتت من وراء الهمم وصدق العزائم » (بين الاجداد والاحفاد ص ٢٠٤) . وينعى الحاضر ويبكيه مستثيرا مفاخر الماضى « نعم ، أولئك آبائنا وأجدادنا قد جاد الزمان بهم فجاؤوا لكن واسوأتاه ! وامعرتاه ! واخجلتاه ! اذا هم سألونا عما فعلنا بمخلفاتهم وما أورثوا لنا واستخلفونا عليه من الممالك والاقطار وعظيم المدن والامصار » (ص ٢٠٤) أى أن الافغانى يصلح الحاضر بمناجاة الماضى « هذا بعض ما تحس به أرواحنا من مناجاة أجدادنا لنا » (ص ٢٠٦) وهو يعتز بالوحى ولكن عن احساس بالنقص ، وكأن القرآن كتاب فى علوم الطبيعة . ويفسر الافغانى كثيرا من آيات القرآن (وأنى مرسلة اليهم بهدية) بأنها تعنى اللاسلكى ، كما أخبر القرآن بكروية الارض (والارض بعد ذلك دحاها) وبأن الارض جزء من الشمس (كانتا رتقا ففتقناهما) (السياسة والعلوم فى القرآن ص ٢٦٧ — ٢٧٠) وهذا كله تقريظ للدين عن جهل . فلا يضير القرآن فى شىء الا يحتوى على الحقائق العلمية ولن يزيد العلم شيئا أن يؤيده القرآن وهو وضع خاطىء لمشكلة « التراث والتجديد » وذلك برؤية آخر المكتشفات العلمية فى القرآن تعويضا للنقص واحساسا بالهيبة أمام العلم ، وهو ما وقع فيه القدماء وسار عليه الافغانى ايضا بتأكيده أن القرآن حوى كل الطرق الفلسفية والمناهج العقلية (اوربا والاسلام ص ٣٢٧) . وحتى لو افترضنا ذلك يكون طريق التقدم والكشف هو العلم والقرآن تابع له بتصديقه عليه .

فاذا ما انتقل الافغانى الى السياسة ورأى عزة القدماء واستعمار المحدثين بكى على الاطلال « هذه هى الامة التى كانت الدول العظام يؤدون لها الجزية استبقاء لحياتها وملوكها فى هذه الايام يرون بقاءهم فى التزلف الى تلك الدول الاجنبية ، يا للمصيبة ويا للرزيئة ! اليس هذا بخطب

جلل ! ؟ أليس هذا ببلاء زلل !؟؟ » (سنن الله فى الامم ص ٣٣٨) ويقول أيضا « أيا بقية الرجال . ويا خلف الابطال ، ويا نسل الاقيال هل ولى بكم الزمان ! هل مضى وقت التدارك ! هل آن أوان اليأس ! » (الوحدة الاسلامية ص ٣٤٥) . كل ذلك يدل على أن الافغانى بدأ حركة الاصلاح الدينى بكل مقوماتها ولكن بعد مرور مائة عام لم تتحول هذه الحركة الى نهضة وبالتالى فان عصر التنوير لم يحن بعد كما ظن البعض (الحورانى مثلا) .

ثانيا : الروح والطبيعة :

والعجيب أن العمل الفلسفى الوحيد المتكامل للافغانى وهو « الرد على الدهريين » دعوة تقليدية فى تصور الله والطبيعة. فهو ينقد مايسميهم بالنيتشريين والسوسياليست والكومونيست والنهيليست على أنها مذاهب تنكر الروح وترفض الخلق ولا تؤمن بالاديان ولاتعترف بالحساب والعقاب ويكفر الافغانى أصحاب هذه المذاهب الضالة ! والطبيعة ليس فيها كفر أو ايمان والعلم ليس فيه هداية أو ضلال . وقد نشأ ذلك عن تطبيق التصور الدينى التقليدى للعالم على النظرة العلميـة ، وبالتالى يكون أى تصور آخر للطبيعة يعطيها استقلالها ويرجـع اليها فاعليتها تصورا خارجا على الدين . لقد هاجم الافغانى الموقف الطبيعى لسبب واحد هو أن يعتبره ضد الايمان مناقضا للدين ومعارضا للالوهية (الرد ص ١٢٩) أى أنه يحكم مقاييس الدين فى موضوعات علميـة صرفة بل ويحكم تصورا دينيا تقليديا شائعا على أحدث النظريات العلمية فى عصره أعنى مذهب التطور ، فالافغانى من هذه الناحية وهو يمثـل أول ثورة فكرية أسلامية فى العصر الحديث ما زال مشوبا بالتفكير الدينى التقليدى الشائع وما زالت مشكلته هى الايمان والعلم ، الايمان لانه سليل العصر الوسيط والعلم لانه يعيش فى العصر الحاضر أى فى القرن التاسع عشر.

وهنـاك اشتباه فى استعمال كل من لفظى « روح » و « مادة » ، فتقال « الروحية » عادة على الاتجاهات التى تعترف بوجود روح وراء الطبيعة وبوجود اله وراء العالم أى بوجود موجودات مفارقة تدخـل فى نظام الطبيعة وتغير من مسارها كما هو الحال فى التفكير الدينى التقليدى، ويقع الاشتباه فى أن هذا الاتجاه هو بحق اتجاه مادى لانه يتصور الطبيعة مادة الروح لامادة منفصلة عنها ومغايرة لها بل ومعارضـة لها تماما ، فالطبيعة مادة والروح صورة ، والكون متناه والروح لا متناهية ، والعالم زائل والروح أبدية .. الخ أى انه يعترف بالعالم كمادة ثم يضع فوقه أو وراءه روحا ، وفى هذه الحالة قد تقوى المادة أمام هذه الروح الطـائرة وقد تعجز هذه الروح أمام كثافة المادة ، وقد يكون الراهب الذى فضل الآخرة على الدنيا والله على العالم أول مادى لانه أصدر حكما ضمنيا على العالم بأنه مادة وحكما ثانيا بأن المادة شر أو على الاقل يجب الابتعاد عنها فالتجأ الى الروح بتصور مادى للعالم (وهذا ما يبدو فى التصور المـادى للعقائد المسيحية من تجسد للمسيح بالفعل فى مكان وزمان معين ومن أن الكنيسة هى جسد المسيح بالفعل وبأن البابا هو راس المسيح بالفعـل وبأن القداس والتناول المقدس حضـور للمسيح بالفعـل بلحمه ودمـه

وبضرورة الصلاة أمام الايقونات أو بتقبيل الكتاب المقدس وتجليده بالذهب ووضعه على الرأس وكما يبدو فى الممارسة الشعبية للدين وزيارة مقابر الاولياء والتمسح بنحاسها وتقبيل أبوابها ومقابضها والدعوةلتفريج الكروب وزيادة الارزاق) . وكلما تم الايغال فى الروحية تم الايغال فى المادية كما وضح هذا فى التصوف الشيعى الذى بدأ نظرية فى الروح وانتهى الى نظرية فى المادة (انظر وحيد الدين الكرمانى : راحة العقل). دخلت اذن هذه الوثنية فى التصور الدينى للعالم وفى ممارسة الشعائر من هذه الروحية المتعرجة الطائرة التى تتصور الروح مجردة من الطبيعة فتأتى الطبيعة وتفرض نفسها عنوة فى صورة حسية . والاشتباه الثانى فى لفظ « مادة » . فقد عدد الافغانى مظاهر المادية فى نظرية التطور عند داروين وفى التيارات الاجتماعية والسياسية عند فولتير وروسو وماركس وعند قدماء اليونان عند الطبيعيين الاول من أمثال طاليس وديموقريطس وهرقليطس أو من أمثال لوكريس وأبيقور ، والمادة هنا لا تعنى مادةمغلقة على نفسها بل تعنى طبيعة تنحو نحو الكمال . فالنفس عند أرسطو كمال أول لكل ذى حياة بالقوة ، والطبيعة عند داروين تنحو نحو الكمال والطبيعة عند لوكريس وماركس وفويرباخ حية تحتوى على مبدأ حيويتهافى ذاتها، أما الطبيعة عند روسو وفولتير فلها مدلول معنوى ، وهى السبيل لتحرير الفرد من الاوهام واعادة براءته الاصلية اليه وهى كاملة خيرة ، وبالتالى فالمادية لا تعنى الروح بل تعيد للروح فاعليتها داخل الطبيعة ، وبالتالى يكون المناضل الماركسى الذى يفعل فى التاريخ أو الرواقى أو الابيقورى الذى يعيش وفقا للطبيعة أو الطبيعى اليونانى الذى يفسر الطبيعة أو روسو فى غابات جنيف يكون هؤلاء كلهم أقرب الى الروح منهم الى المادة — على عكس راهبنا السابق — لانهم لم يصدروا حكما على العالم بأنه مادة والمادة شر يجب الابتعاد عنه ، بل الطبيعة عندهم وضع طبيعى فيه حياة وكمال وفيها تحرر واستنارة ، وكان العود الى الطبيعة هو السبيل الوحيد الى تنوير الذهن وتحرر الفن .

وبهذا التصور التقليدى المزدوج للروح والطبيعة يهاجم الافغانى كل الاتجاهات الطبيعية ويدعو الى التصور الدينى التقليدى ، فيفضل فيتاغورس وسقراط وأفلاطون على أرسطو (مع أن الافغانى يجعله من أنصار المفارقة) وديموقريطس وهرقليطس وأبيقور وديوجين ويرفض أى احلال للروح فى الطبيعة يجعل فيها شعورا أو قوة أو عقلا لان الروح لابد أن تأتى من خارج الطبيعة (الرد ص ١٣٧) . وتصور الافغانى استحالة وضع اللامتناهى فى المتناهى ناشىء عن هذا الوضع الخارجى العقلى للروح والطبيعة وكأنهما موضوعان مستقلان ومضادان ، بقدر ما نعطى للروح نسلب الطبيعة وبقدر ما نعطى للطبيعة نسلب الروح .

يهاجم الافغانى أولا نظرية النشوء والارتقاء كتعبير عن الموقف الطبيعى لانها تنكر الخلق وتقول بالصدفة ! وهذا غير صحيح من أوجه كثيرة ، أولا : تنحصر مهمة العالم فى تفسير وقائع الطبيعة بصرف النظر عن أى معتقد سابق والا لما كان عالما ولما تقدم العلم . ثانيا : لا يعنى القول بالنشوء والارتقاء القول بالصدفة وبالبخت بل بالعكس فان نظرية

التطـور تقول بحتمية قوانين الطبيعة وبأن كل شيء يحـدث فى التاريخ الطبيعى حسب قانونى التنازع للبقاء والبقاء للاصلح . ثالثا : لا يعنى القول بالتطور انكار الخلق ضرورة لان الخلق لا يعنى الحدوث كما قال ابن رشد من قبل بل قد يعنى بالضرورة نظرا للعناية والحكمة الالهيـة ولا يعنى الخلق أيضا القول بالامكان كما قال ابن رشد بتفرقته بين الممكن والجائزوالجائز فمن الجائز أن ينقلب الحجر ذهبا والعصى ثعبانا ولكن من الممكن أن تكون الشجرة مثمرة فالجائز هو الجائز افتراضا والممكن هو الحادث واقعا . ولا يعنى القول بالنشوء الطبيعى انكار الخلق فقد أيد ابن رشد فى شروحه على أرسطو قدم العالم وتبعه فى ذلك شراحه اللاتين دون أن ينقص ذلك من تصوره الدينى للعالم ، وقد يكون فى القول بخلق العالم اغفال لاهميته وتأكيدا لزواله والحاقه بحقيقة أكبر منه ، وقديكون فى القول بقدم العالم اثبات لوجوده وتأكيد لبقـائه ولاهميته ، وهـذا ما يحتاج اليه الافغانى فى دفاعه عن الارض وتحريرها . وبهذا المعنى لن يكون فى الموقف الطبيعى قضاء على الاديان بل عود بالوحى الى أسـباب النزول ــ كما يقول المفسرون ، وحلول من الله فى العالم كما يقول الصوفية ، وتحقيق لمصلحة المسلمين كما يقول الفقهاء وأمر بالمعروف ونهى عن المنكر كما يقول المتكلمون . ويخشى الافغانى من الموقف الطبيعى انـكاره لله والاعتقاد بالثواب والعقاب ، أى أن الافغانى يتصور الله تصورا تقليديا شائعا . على حين أن أكثر المفكرين المعاصرين ايمانا مثل برجسون جعل الله داخل الطبيعة دافعا للتطور . أما بالنسبة للثواب والعقاب فالموقف الطبيعى لا يمسهما من قريب أو من بعيد وأن نظرية التطور تعتنى بنشأة الاحياء وتطـورها ولا تعتنى بنهايتها . الا أن الافغانى ينصب العقـائد الدينية حكما على الطبيعة ، وكلما استقلت الطبيعة ظن أن ذلك يقضى على ضرورة العقائد . والعجيب أن الافغانى يرى أن العرب أسبق من دارون فى قولهم بالنشوء والارتقاء مستشهدا بقول المعرى :

والذى حارت البـرية فيــه   حيـوان مستحدث من جمــاد

كما يستشهد برسالة أبى بكر بن بشرون لابى السمح بقـوله « ان التراب يستحيل نباتا والنبات يستحيل حيوانا وأن أرفع المواليد هـو الانسان الحيوان » (النشوء والارتقاء ص ٢٥١) وبالتالى لم يكفر علماء العرب بجعلهم نسمة الحياة فى الطبيعة . ويعترف الافغانى بذلك ويقول « ان كل ما جاء فى مذهب الطبيعيين من حصر الاحياء بانواع قليلةوتفرع الكثير منها وعنها ، كل هذا لا يضر التسليم به (ص ٢٥٢) كما يعترف الافغانى بقانون الانتخاب الطبيعى « أما الانتخاب الطبيعى فهو فى جيل البداوة وفى حضارة الاسلام أمر معروف ومعمول به » (ص٢٥٢) ويجعله قانونا لبقاء الحياة . ولكن لا يرضى الافغانى فى النهاية الا بتصور متدرج للطبيعة فيرى فيها مراتب كمال وشرف وبين كل مرتبة واخرى انفصال نوعى واختلاف طبيعى ، ويجعلها ثلاث درجات تقليدية النبات والحيوان والانسان . فالحيوان أشرف من النبات والانسان أشرف من الحيـوان وهذا اسقاط للقيمة على الطبيعة ، فالطبيعة واحدة ولا فرق بين ورقة الشجر أو شريحة الحيوان أو الانسان تحت الميكروسكوب فالكل يتكون

من عناصر اولية أحصاها علماء الطبيعة . وفرق بين هذا التصور المتدرج للطبيعة حسب مراتب الشرف والكمال وبين بعض الدعــوات فى التفكير المعاصر (دلتاى ، برجسون ، هوسرل ، ميرلوبونتى) للتفرقة بين الجسمى والنفسى بعــد ان خلطت السيكوفيزيقا بينهما ، فقد حدث الخلط عن قصور فى النظرة العلمية واغفال لنوعية الظاهرة النفسية بالنسبةللظاهرة الفيزيقية .

ثانيا ، يهــاجم الافغــانى كل الاتجاهات الطبيعيــة ذات المضمون الاجتماعى والسياسى أى على حد قوله السوسياليست (الاجتماعيون) والكومونيست (الاشتراكيون أو الشيوعيون) والنهيلست (العدميون) فيتصور أن الشيوعية هى شيوعية فى الملكية أى استيلاء كل فــرد على ما يملك الآخر أو شيوعية النساء والقضاء على نظام الاسرة أو شيوعيــة الاخلاق والقضاء على القيم والمبادىء الخلقية أى أنه يجعل الشيوعيــة والاباحية مترادفتين ، أن يكون كل مشاع على الشيوع « أى الاباحــة والاشتراك فى الاموال والابضــــاع » (الرد ص ١٢٩) الى آخر هــذه التصورات التى تروج لها كتب الدرجة العاشرة ليشمئز الناس لان هؤلاء الاباحيين « يزعمون أن جميع المشتهيات حق شائع » (الرد ص ١٥٠) كما يتهم الافغانى الاشتراكيين بأنهم يدعون أنهم « محبى للفقراء وحمــاة الضعفاء وطلاب حيز المساكين وكانوا يسيمون بسيماء دافع الظلم ورافع الجور » وينكر عليهم ثورتهم الاجتماعية فقد « زينوا ظواهرهم بدعــوى انهم سند الضعفاء والمطالبون بحقوق المساكين والفقراء » (ص ١٦٤) . تاريخ المذاهب الاشتراكية غنى بالتعريف عن نفسه بعد أن أصبحت نظاما لاكثر من نصف سكان الارض . وقد أنكر الافغانى هذه المذاهب لانها لم تتم باسم الدين ، وهو لا يعلم أن الدين الرسمى كان فى معظم البلاد الغربية متواطئا مع الرأسمالية والاقطاع . ويلتجىء الافغانى الى الصور التقليدية للتفكير الدينى الشائع الذى تروج له النظم الرأسمالية فيقول مثلا « ان المبدأ الحقيقى لمزايا الانسان انما هو حب الاختصاص والرغبة فى الامتياز فهما الحاملان على المنافسة السائقان الى المبــارزة والمســابقة » (الرد ص ١٥١) وبالتالى يدعو المفكر الى الله وهو يقصد رأس المــال وينادى بالامتياز وهو يؤسس الطبقة الاجتماعية لذلك ينتقد الافغانى الاشتراكيين لان « غاية ما يطلبون رفع الامتيازات الانسانية كافة » (ص ١٦٤) أى انه يدافع عن الدين فى صورة الملكية . وينكر الافغانى على فلاسفة التنوير خاصة فولتير وروسو موقفهما الطبيعى ومضمونه الاجتماعى والسياسى، فقد كان أنصاره « يظهرون فى أوقات بدعوى السعى فى تطهير الاذهان من الخرافات وتنوير العقول بحقائق المعلومات .. وكثيرا ما تجرؤا على دعوى النبوة » (الرد ص ١٤٠) . ولا أحد ينكر على فلاسفة التنوير رسالتهم فى تنوير العقول ضد العقائد الزائفة وفى دعوتهم الاجتماعية التى مهدت للثورة الفرنسية بعدهم ، الا أن الافغانى يعتبر أنهم « ظهروا فى لبــاس المهذبين ولونوا ظواهرهم بصيغ المحبة الوطنية وزعموا أنفســهم طلاب خير للأمة » (الرد ص ١٦٥) لقد نشأ الاتجاه الطبيعى فى الفلسفة الحديثة ثورة على الاتجاهات الروحية الزائفة التى هى فى حقيقتها مادية مقنعــة كما هو واضح فى اللاهوت العقائدى فى المسيحية وعند مشبة المسلمين ،

فظهروا الموقف الطبيعي لدى سبينوزا كرد فعـل على ثنائيـة ديكارت التقليدية ، وظهر مؤلهة الطبيعة من أمثال ڤولتير وروسو كرد فعل على التشبيه والتجسيم فى اللاهوت التقليدى وكرد فعل على التصور المثالى الدينى لله يعتبره ماهية كما هو الحال عند ديكارت أو الذى يعتبره مجرد مطلب خلقى او تقوى باطنية كما هو الحال عند كانط ، وبالتالى استطاع فلاسفة التنوير الجمع بين الله والعالم ، بين الوحى والطبيعة البشرية أو بين العقل والحس وكانت الطبيعة هى الشامل لكل ذلك . ومن ناحيـة أخرى أخذ الموقف الطبيعى فى القـرن الثامن عشر فى فرنسا مضـمونا سياسيا فأصبح جزءا من الثورة الفرنسية . فاذا كان الوحى هو ما فيه مصلحة البشر يكون ڤولتير وروسو أنبياء العصر الحديث الذين رفضوا كل الوان الظلم الاجتماعى وساهموا فى القضاء على طبقة النبلاء والاشراف والذين قضوا على الحكم الملكى ودعوا الى الحكم النيابى . أما الافغانى فيرى أن ڤولتير وروسو قد تسترا تحت الثورة الاجتماعية « وبزعمان حماية العدل ومغالبة الظلم والقيام بانارة الافكار وهداية العقول » (الرد ص ١٦١) مع أنهما رفضا التشبيه والتجسيم ولم يتهكما على الدين بل على الكهنوت ولم ينكروا الله بل الوثنية . ويدمغ الافغانى الثورة الفرنسية التى نشأت بعد ذلك « فالاضاليـل التى بثها هذان الدهريان هى التى اضرمت الثورة الفرنسيةالمشهورة ثم فرقت بعد ذلك أهواء الامة وأفسدت اخلاق الكثير من أبنائها فاختلفت فيها المشارب وتباينت فيها المذاهب » . (الرد ص ١٦٢) ويمدح نابليون لانه حاول اعادة المسيحية ومحو هـذه الاضاليل ! وأخيرا يجعل الافغانى الموقف الطبيعى داعيا للركود والخمول مع أن معظم المذاهب التى خرجت منه مثل الماركسية تدعو للنضال وان المذاهب القائمة على التصـور الدينى التقليدى للعـالم (ثنائية الروح والطبيعة) هى أدعى للخمول والركود لان الايمان بالروح المفارقة يعطى الاطمئنان وسلب الطبيعة يوحى بالعجز ، وقد يكون هذا من أسباب انهيار المسلمين حاليا . وأن دعوة الافغانى الى تحرير الارض لاقرب الى عودة الروح الى الطبيعة ، وان لم يكن قد دعا لذلك على المستوى النظرى . ويجعل الافغانى صاحب الموقف الطبيعى « لا يزال به الحرص على هذه الحياة الدنيئة يبعث فيه الخوف ويكمن فيه الجبن حتى يسقط فى هاوية الذل » ، وقد رأينا ان الذين يحرصون على الحياة هم المناضلون من أجلها والذين يعون بالناس وبالارض هم أكثر النـاس التزاما بالموقف الطبيعى كما وضح ذلك فى حركات التحـرير الاخيرة فى فيتنام وأمريكا اللاتينية والثورات الوطنية فى أفريقيا . أما الاتجـاه العـدمى الذى يمثله نيتشه فيذكره الافغانى كأحد المواقف الطبيعية الهدامة مع انه نشأ ردا على القيم الزائفة فى المجتمع الراسمالى ، بحيث ان قلب القيم عند نيتشة هو اعادة بناء قيم جديدة .

وأخيرا يدين الافغانى الموقف الطبيعى كله لانه يفصـل الطبيعة عن الاخلاق ويؤرخ للموقف الطبيعى وكأنه تاريخ الرذائل وللاخلاق الفاسدة مع أن الطبيعيين الاول عند اليونان — على حـد قول هيدجر — هم أول من وضعوا مسألة الوجود الحقيقى ، فينعى على أبيقور قوله بالعيش وفقا للطبيعة لان الطبيعة لا تحتوى على أخـلاق ، وينعى على مزدك موقفـه

الطبيعى مع انه يؤمن بالثقافة المـادية المتعارضة : النور والظلمة ، الخير والشر — المـادة والروح وهى الطابع المميز للديانات الفارسية . ويأخذ على الباطنيــة موقفهم الطبيعى مع أن الطبيعــة لديهم مشخصة وتكبير للانسـان ، ويرفض الافغانى حركة أبناء العصر الجديد فى تركيا لانها تدعو الى الموقف الطبيعى والاخذ بالنظرة العلمية . ثم يضــع الافغانى أخيرا تصوره للطبيعة وتفسيره الخلقى للحياة الاجتماعية فتقوم المجتمعات على حصال ثلاث : الحياء والامانة والصدق ! (الرد ص ١٤٥ — ١٤٨) وتقوم حياة الفرد على خصال أربعة : المدافعة الشخصية وشرف النفس والحكومة والالوهية ! وفى الخصلتين الثالثة والرابعة يقرن الافغـانى الله بالسلطة ويجعل من كليهما مصدر خوف ورهبة . ويجعل الافغانى الله هو الجامع لهذه الصفات ومصدر الاخلاقية ، فبدونه تتحول البشرية الى همجية ، ولكن الله يجعل الفضيلة هى الوسط المتناسب كما قال التراث القديم ارضاء للروح وارضاء للمادة . وهكذا يتصور الافغانى المبادىء الخلقية مفروضة على الطبيعة من الخارج لان الطبيعة مجموعة من الغرائز لابد أن يسيطر عليها مجموعة أخرى من الرقباء فى صورة مبادىء وبذلك تقـوم الاخلاق الالهية على النظرة الجنسية للعالم التى تجـد تعويضا لهـا فى الطهارة ، ويكون السلوك حينئذ اما الكبت والحرمان أو الشذوذ ، فاذا كان الافغانى قد وقع فى الاشتباه فى لفظى « روح » و « مادة » منذ مائة عام فاننا نقع أيضا فى اشتباه مماثل عندما لا نفرق بين المـادية التى تتولد عن النشاط الزائد الناتج عن التعلق بالطبيعة ومحاولة فهم أسرارها ، وهى المـادية الاوربية — وبين المادية التى تنشأ من الفقر والعوز والتكالب على القرش وقتل الجار من أجل كوز ذرة وقتل البائع الشارى من أجل بصلة وقتل الابن أبيه من أجل القرش كماديتنا نحن .

ثالثا — الدين والايديولوجية :

بالرغم من أن الافغانى يرى أن الاصلاح لا يتم الا بالرجوع الى مفاخر المـاضى أى الى الدين كما يقول الاتجاه السلفى « تفتخرون بتمسكنـا بأصول الدين وحسن اليقين والتزام الكتاب والسنة والفعل بأحكامهما » (بين الاجداد والاحفاد ص ٢٠٥) لان الدين وحده كفيل بنهضة الشعوب « من يعجب من قولى أن الاصول الدينية الحقة المبرأة عن محدثات البدع تنشىء للامم قوة الاتحاد وائتلاف الشمل وتقدم الشعب اليابانى الوثنى قد تم ببعض تعاليم الدين مثل العلم والشورى » (الاصـالة والتجديد ص ١٩٩ — ٢٠٠) بالرغم من هذه الدعوة السلفية الا أن الافغانى استطاع أن ينحو بالدين نحوا انسانيا ويحول بعضا من تعاليمه الى العلوم الانسانية وبذلك أخرج الافغانى الدين من نطاق اللاهوت التقليدى تحقيقا لمصلحة المسلمين وحوله الى علم انسانى . ولا غرابة فى ذلك فقـد حوى الدين كثيرا من قضايا علم النفس والاجتماع والاقتصاد والقانون والتـاريخ والجمال خاصة وان العصر هو عصر العلوم الانســانية كما كان العصر الوسيط عصر الفلسفة والمنطق . اعتمد الافغانى على علم التاريخ أو على علم التمدن أو كما يقول ابن خلدون على علم العمران لتحقيق تصــورات القرآن للتاريخ كعبرة وموعظة وآية ، فكان يرى تحقيق مبادىء الوحى

سننا للامم فلا فرق بين حقائق الوحى وقوانين التاريخ . كما يتحدث الافغانى عن العلوم الانسانية الناشئة فى عصره كعلم الاجتماع والانثروبولوجيا ويتحدث عن المجتمعات البدائية ويقارنها بالمجتمعات المتمدينة . وبالرغم من اعتزازه بالعلم وتفضيله له على تجارب السنين « من صفة الرأى أن يعتقد الرجل أفضلية على الغير بالعمر والمشيب فقط ، وبما أفادت السنون تجاربا ، الاقدمية لا تجدى الافضلية غالبا » (كلمات ص ٢١٠) (كما يحدث فى جامعتنا حاليا من اقرار للدرجة العلمية بالاقدمية) على الرغم من اعتزاز الافغانى بالعلم الا أنه يخشى من التقليد ويعتبر أن من التقليد انشاء المدارس الحديثة على النظام الاوربى فيقول « يتم شفاؤها (الامة) من هذه الامراض القتالة بانشاء المدارس العمومية دفعة واحدة فى كل بقعة من بقاعها وتكون على الطراز الجديد المعروف بأوربا حتى تعم المعارف جميع الافراد فى زمن قريب ، ومتى عمت المعارف كملت الاخلاق واتحدت الكلمة واجتمعت القوة وما بعد ما يظنون ، فان هذا العمل العظيم انما يقوم به سلطان قاهر ! » (الاصالة والتقليد ص ١٩٤) أى أن السلطة هى مربية الامم لا العلم ! ويرفض الافغانى انشاء المدارس تدريجيا حتى تتعود الامة عليها « وأعجبا ! كيف يكون هذا والامة فى بعد عن معرفة تلك العلوم الغريبة عنها ، لا تدرى كيف بذرت بذورها ، وكيف نبتت واستوت على سوقها وأثمرت وأينعت وبأى ماء سقيت وبأية تربة غذيت» (ص١٩٤) وأن من أسباب نهضتنا الاخيرة ارسال البعثات الى الخارج أيام محمد على مثل رفاعة الطهطاوى وغيرهم من رواد النهضة الحالية . ولكن يصدق نقد الافغانى التقليد على بعض مبعوثنا العائدين من الخارج عندما يتشدقون بالمدينة ويلوكون ألسنتهم بالافرنجية وينعزلون عن مجتمعهم ويكونون دولة داخل دولة أو طبقة متميزة تضارع أشرف الطبقات فهؤلاء يدينهم العلم نفسه . فالذى أنشأ القنبلة الذرية للصين مبعوث عائد من أمريكا بعد أن عرضت عليه كافة أنواع الاغراء من أجل البقاء فى المجتمع المتطور. يرفض الافغانى « من يتشدقون بألفاظ الحرية والوطنية والجنسية (القومية) وما شاكلها ويصوغها فى عبارات متقطعة بثراء لا تعرف غايتها ولا تعلم بدايتها ورسموا أنفسهم زعماء الحرية أو بسمة أخرى من السمات ووقفوا عند هذا الحد » (ص ١٩٦) أى أنه يرفض المثقف النظرى أو الليبرالى الخالص أو البراجوازى الوطنى الذى يتشدق بالحرية دون أن يعمل على تحقيقها وينادى بالتحرير دون أن يساهم فى المعركة وينعى حظ الفلاحين وهو يسعى لزيادة دخله .كما ينتقد الافغانى من يلبسون قشرة الحضارة والروح جاهلية ، من ينقلون عادات وتقاليد الغرب وهم أميون كما هو الحال فى البرجوازى النبيل الذى صوره موليير — أولئك الذين « قلبوا أوضاع المبانى والمساكن وبدلوا هيئات المآكل والملابس والفرش والآنية وسائر الماعون وتنافسوا فى تطبيقها على أجود ما يكون منها فى الممالك الاجنبية وعدوها من مفاخرهم وعرضوها معرض المباهاة فنسقوا بذلك ثروتهم الى غير بلادهم واعتاضوا أعراض الزينة مما يروق منظره ولا يحمد أثره (١٩٦) كما حدث فى بعض الاحيان من الترويج للبضائع المستوردة فى كبار المحلات العامة وتهافت المواطنين عليها ، وهؤلاء يكونون أقرب الناس الى خيانة أوطانهم لعزلتهم عنه واغترارهم بمظاهر التمدن .

الا ان ذلك لم يمنع الافغانى من الاتجاه بالدين نحو الايديولوجية بعد ان اقترب به من العلوم الأنسانية ويحاول اخراج نظرية اقتصادية وسياسية من الدين . فيرى أن الاشتراكية هي الايديولوجية التى ستسود فى كل مكان فيقول « وهكذا دعوى الاشتراكية على ما سبق ذكره وبيانه وان قل نصراؤها اليوم فلا بد أن تسود فى العالم يوم يعم فيه العلم الصحيح » (الحق والاكثرية ص ٤٢٦) ولكن الاشتراكية عند الافغانى اشتراكية خلقية مستمدة من الدين وقائمة على الاحسان والزكاة والصدقات والتعاطف مع الفقراء ويرفض الاشتراكية العلمية التى يراها قائمة على حاسة الانتقام من الحكام والحسد من أرباب الثراء ويفسرها على أنها رد فعل الفقراء على الاغنياء .. يدعو الافغانى للاشتراكية الخلقية بذكر الامثلة والنماذج من فضلاء الصحابة التى تثير الاعجاب بكرم النفس وبالسخاء (الاشتراكية ص ٤١٤ — ٤٢٣) والنخوة والاعتزاز بالماضى. لم يدرك الافغانى اذن الاساس الاقتصادى للاشتراكية مثل تجميع رأس المال والملكية الجماعية وأولويات التخطيط فالاشتراكية تقوم على أسس علمية قبل أن تقوم على الفضائل الخلقية . ولكن الافغانى رأى فى الوحى مصلحة المسلمين وبالتالى أعطى الاولوية للمصلحة على النص لان الله لا يفعل الا ما فيه مصلحة العباد كما يقول المعتزلة فى أصلهم الثانى وكما أبرزه المالكيون فى قولهم بالمصالح المرسلة : « ما رآه المسلمون حسن فهو عند الله حسن » ، فالدين هو المصلحة « والدين فى أصوله ما ينفع فى الامور الدنيوية » (الاصالة ص ١٩٩) وبذلك يمكن دفع تفكير الافغانى الاقتصادى خطوات الى الامام « فمن قال أن الدين يأمر بالصبر دون اليسر بالضار دون النافع لمجرد التقليد والمألوف فهو كذاب » (كلمات ص ٢٧٦) . وليس فى الاديان الثلاثة ما يخالف نفع المجموع البشرى (السلطتان الزمنية والروحية ص ٣٢٤) وبالتالى يعاد تفسير الدين لمصلحة الشعوب لا الحكام . لقد سخر الغربيون الدين لمصلحة دنياهم فالقائمون بالنصرانية يسخرون الدين لاجل الدنيا ويحسنون أمر دنياهم وما تتطلبه مظاهر الحياة » أما المسلمون فهم ضيعوا الدنيا باسم الدين . « والعاملون بالاسلامية يسخرون الدنيا لاجل الدين ، واذا هم لا يعملون بأحكامه يخسرون الدنيا والدين معا » المسألة الشرقية ص ٢٢٨) وقد تبنى الانكليز هذا المبدأ شعارا لهم « انه ليس فى الوجود الا الله وحق الانكليزى » (سياسة انكلترا فى الشرق ص ٤٦٤) ويرفض الافغانى أن يتحول الدين الى كهنوت وأن يكون له رجال قوامون عليه — « الايمان واليقين ليس معناها عبادة رؤساء الدين » (كلمات ص ٢٥٣) . والايديولوجية عند الافغانى تقوم على حقوق الشعب العامل وفئاته الكادحة من عمال وزراع « لولا الزرع ولولا الضرع لما كا ن سرف الاغنياء. ولا ترف الامراء . موقف الزراع والصناع من الحضارة انفع من موقف الامارة » (كلمات ص ٢٩٦) وقد أراد الاستعمار استبعاد هذه الطوائف حتى « باع الفلاح أساس بيته بل وما أبقاه التيفوس من عاملة أرضه بعد ما ذهبت الحاجة بحلى حرمه وبناته .. وعاد الى الفطرة الاولى يقتات بأقوات البهائم ويسرح مسارح الحيوانات » (مصر ص ٤٧٠) .

ويتحدث الافغانى عن التصنيع ويعنى به تحويل العلم الى قوة وهو

سبيل الخروج من المجتمع البدائى الى المجتمع المدنى . يتحول العلم الى صناعة أى الى علم تطبيقى ، وأهم الصناعات صناعة الحديد والاسلحة أى الصناعات الثقيلة . أدرك الافغانى أهمية التصنيع خاصة فى المجتمعات الاسلامية التى يغلب عليها الطابع الرعوى أو الزراعى أو التجارى ومايخلفه ذلك من عقليات (فلسفة الصناعة ص ٢٥٥ — ٢٦٠) وتقوم الصناعة على الاختصاص وتقسيم العمل . ويضع الافغانى الاولويات فى التصنيع من الاكثر نفعا لاكبر من الناس للاقل نفعا للعدد القليل فالصناعات الثقيلة لها الاولوية على صناعات الكماليات وصناعات الجرارات فى بلد زراعى لها الاولوية على صناعة العربات ، وصناعة الاحذية فى بلد حاف له الاولوية على صناعات التجميل . ويثنى الافغانى على محمد على لاقامته دولة حديثة على أساس من العلم والقوة (مصر ص ٤٦٦ — ٤٦٧) « فهو نابغة رجال أعصار وأجيال » (المسألة الشرقية ص ٢٣٦) . فبالتصنيع يستطيع المجتمع الاسلامى أن يصمد فى الحروب » والاكثر فى الحروب والتغلب والانتصار فيهما انما يكون بالقوة والعلم » (ص ٢٢٨) ولو أن العالم الاسلامى أخذ بالعلم والقوة كما فعل العالم الغربى لما وصل الى مثل هذا الانهيار ، « ولو أن الدولة العثمانية .. راقبت حركات العالم الغربى وجرت معه حيثما جرى فى مضمار المدنية والحضارة وقرنت الى فتوحاتها المادية القوة العلمية على نحو ما فعلت اليابان أقله لما كان ثمة مسألة شرقية » (نفس الصفحة) . ويدحض الافغانى محاولة الحكام الاستعانة بالاجانب والثقة بهم لانهم يأتون لمنفعتهم الخاصة أو لا يعملون للوطن كما يعمل المواطنون أنفسهم « أما الاجانب الذين لا يتصلون بصاحب الملك فى جنس ولا فى دين تقوم رابطته مقام الجنس فمثلهم فى المملكة كمثل الاجير فى بناء بيت لا يهمه الا ستيفاء أجرته ثم لا يبالى أسلم البيت أو جرفه السيل أو دكته الزلازل » (رجال الدولة وبطانة الملك ص ٢٩٨— ٢٩٩) فهم كالخبراء الاجانب الغربيين الموجودين مثلا فى بعض البلاد العربية ، أما الخبراء الذين يشاركون أهل البلد فى القضية ويجمعهم وحدة النضال فهم مواطنون بالدرجة الاولى .

وكما يدعو الافغانى الى الاشتراكية والتصنيع فانه يدعو الى الديمقراطية فهى أنسب نظم الحكم وابقاها فى الارض « وسينتقى ما بقى فى العالم البشرى من هذا النوع من الحكم المطلق على سنن التدرج ومقتضيات الفطرة ، أصبح الاوربيون اليوم والكل فى وقت واحد حاكما لنفسه محكوما منها بعامل الشورى » (الانسانية والقومية والديمقراطية ص ٤٢٩) ويقول الافغانى لخديوى مصر « إن قبلتم نصح هذا المخلص (أى الافغانى) وأسرعتم فى اشراك الامة فى حكم البلاد عن طريق الشورى فتأمرون باجراء انتخاب نواب عن الامة لسن القوانين وتنفذ باسمكم وبارادتكم يكون ذلك أثبت لعرشكم وأدوم لسلطانكم (مصر والحكم النيابى ص ٤٧٣) ويقول الافغانى لقيصر روسيا « أعتقد يا جلالة القيصر أن عرش الملك اذا كان الملايين من الرعية أصدقاء له خير من أن تكون أعداء يترقبون الفرص ويكمنون فى الصدور سموم الحقد ونيران الانتقام » (الى قيصر روسيا ص ٤٧٥) كما يقول لشاه ايران « اعلم يا حضرة الشاة أن تاجك وعظمة سلطانك وقوائم عرشك سيكونون بالحكم الدستورى

اعظم وانفذ واثبت مما هو الآن .. لا شـك يا عظمة الشـاه أنك رأيت وقرأت عن امة استطاعت ان تعيش بدون أن يكون على رأسها ملك ولكن هل رأيت ملكا عاش بدون أمة ورعية » (الى الشاه الايرانى ناصر الدين ص ٤٧٥) ويطالب الافغانى بالحكم الدستورى لمصر فيقول « وحكم مصر بأهلها انما عنى به الاشتراك الاهلى بالحكم الدستورى الصحيح » (مصر والمصريين والشرف ص ٤٧٧) ويندد الافغانى بنواب الحزب الذين يعملون من اجل طبقتهم فيقول « نائبكم سيكون على مقتضى ما مر من مهيئات مصر زمانكم ، هو ذلك الوجيه الذى امتص مال الفلاح بكل مسـاعيه ، ذلك الجبان البعيد عن مناهضة الحكام الذين هم أسقط منه همة ، ذلك الرجل الذى لا يعرف لايراد الحجة تجاه الحاكم الظالم معنى ولو كانت من الحجج الساطعة ، ذلك الرجل الذى يرى فى ارادة القوة الجائرة كل خير وحكمة ويرى فى كل دفاع عن وطنه ومناقشة للحساب قلة أدب وسوء تدبير (مصر والحكم النيابى ص ٤٧٤) . وقد يحدث فى النظام النيـابى تلاعب الاحزاب واتفاق اليمين واليسـار ويكون اليسـار ملكيا أكثر من الملك « ولسوف ترون اذا تشكل مجلسكم أن حزب الشمال لا أثر له فى ذلك المجلس لان اقل مبادئه أن يكون معارضا للحكومة وحزب اليمين ان يكون من اعوانها » (ص ٤٧٣) . وهذا معنى ما قاله الافغانى « أما الحكم الجمهورى فلا يصلح للشرق اليوم ولا أهله » (مصر والمصريين والشرق ص ٤٧٩) وما طالب به فى حكم الطاغية العادل . « لقد عرفت مصر بالذات طوال تاريخها حكم الفرد المطلق » كأن القوة الفرعونية أخذت على الدهر عهدا أن لا تبرح وادى النيل فكلما قضى فرعون تقمص بآخر وكلما انقضت عائلة فرعونية أدعت ارثها عائلة وجاءت ولو من وراء البحار والتصـقت بالنسب الفرعونى ولو بأقل مشابهة منخلق الغطرسة والتأله على الناس. استحف قومه فأطاعوه » (ص ٤٧٧) وتاريخها الدينى حافـل بذلك : خرج منها موسى خائفا وزج فيها يوسف فى السجن . وهذا يرجع الى أنه يؤمن بالبطولة الفردية وبالقلة المؤمنة طبقا للعقلية الدينية التقليدية التى تؤمن بالسلطة المركزية فى الكون وفى المجتمع حتى ليبدو الافغانى فى بعض الاحيان من أصحاب نظرية الصفوة المختارة النشطة المحركة للمجموع ، فيقول : « فالحقائق من دين ومذهب وقواعـد علميـة وفنية ما ظهرت وما استقرت وتدونت وانتشرت الا بواسطة أفراد قلائل» (الحق والاكثرية ص ٤٢٥) ، ويظهر هذا التذبذب بين الحكم النيابى وبين الطاغية العادل فى دعوة الافغانى الى استقلال الامارات أسوة بما فعل محمد على فى مصر، والحفاظ على القوميات ، أى تمتع الامارات بالاستقلال الذاتى ، لا أن تجبى الاموال ثم توزع على الآستانة العلية وترتبط فى نفس الوقت بالباب العالى ، فهو يدعو الى استقلال الامارات لان الباب العالى يرسل « أحد رجلين أما الخامل البليـد المرتكب وهمه جمع المـال وتوسـيع الخراب واما الرجل النشيط العاقل وليس له من الامر شىء الا الاسـتئذان من الباب العـالى لترميم جسر فى بغـداد مثلا سـقط منه حجرات أو أكثر فلا يصدر الاذن الا بعد أشهر وأعوام وبعد أن يكون طغيان النهر قد جرف كامل الجسر ، وبذلك يظهر آل عثمان « فتخلصهم من العقود مع النساء وتربية الخصيان » (المسـألة الشرقية ص ٢٣٩) وفى نفس الوقت يحن للخلافة لانه لمـا رأى اسـتعداد السلطان عبد الحميـد للنهوض بالدولة

واقتناعه بمزايا الحكم الدستورى بايعه على الخلافة والملك لان « الخلافة كفالة الله فى خلقه » (ص ٢٤٧) . الا أن الافغانى يدعو الشعب للمطالبة بحقه ويرفض ازدواجية سلوكه عندما يطعن الحاكم سرا ويمدحه علانيــة لان « أمة تطعن حاكمها سرا وتعبده جهرا لا تستحق الحياة » (كلمــات ص ٢٥٣) . كما يجعل سلوك الحاكم هو الباقى لا أقواله ، فالقــائد من قاد بأفعاله لابأوامره وأقواله » (كلمات ص ٢٧٠) وينعى على أمراء الشرق الذين يفرحون بالمظاهر من ألقاب وأسماء بعد أن يسلبه الاستعمار سلطته « اذا سلب الامير الشرقى ملكه وماله وجرد من جميع حقوقه وبقى له لقبه ولواحق لقبه فهو فى سكرة من لذة ما بقى له » (المعتمد البريطــانى فى مصر ص ٤٩٤) .

رابعا ــ الجامعة الشرقية ووحدة النضال العالمى :

دعا الافغانى لتحرير الارض ، ولكنه قام أولا باثبات حرية الفــرد فى النضال وتحرره من قيود النظم السياسية والعقائد الدينية ، ولم تكن دعوته فى الحقيقة الى النظم النيابية الا دعوة لحرية الفرد نظرا لمــا رآه فى مصر من اســـتكانة لمحو الحريات الفردية : « زاد الويل بمحق الحرية الشخصية والاخذ بالشبه وان ضعفت وتباع بواطل التهم وان بعـــدت أو استحالت حتى أخذ الفزع من القلوب مأخذه وبلغ منها مبلغه فلا ترى مارا بطريق الا وهو يلتفت وراءه لينظر هل تعلق بأثوابه شرطى يقوده الى السجن أو يقتضى منه فداء وكل معروف الاسم من المصريين ينتظر فى كل خطوة عثرة وفى كل نهضة سقطة وله من كل شخص دهشة ومن كل طارق لبابة غشية ، أى شقاء ينتظره الحى فى حياته أشنع من هذا ! ؟ » (مصر ص ٤٧٠) واتباعا للحرية فى الافعال يفرق الافغانى بين الايمان بالقضــاء والقدر وبين الجبرية . فالقضاء والقدر لا يوقــع الجبرية بل يحرر من الخوف ، أما الجبرية فهى التى أدت بالمسلمين الى التواكل : « الاعتقــاد بالقضاء يؤيده الدليل القاطع بل ترشد اليه الفطرة » أى هو احساس الفرد برسالته فى الحياة والعمــل على تحقيقهــا . فقد فتح المسلمون الاراضى مؤمنين بالقضاء والقدر . وكان معظم الفاتحين مثل كورش والاسكندر وجنكيزخان ونابليون مؤمنون به (القضاء والقدر ص ١٨٢ ــ ١٨٨) . ينعى الافغانى اذن التواكل والمتوكلين الذين يرفضون الاخذ بالاسباب التى هى سنن الله فى الخلق (فلسفة الصناعة ص ٢٥٩) أى أن الافغانى يؤكد من أجل الحرية السببية فى الطبيعة « كل الحوادث لابد وأن يقترن فى أن حدوثها مع سبب لها ملازم غيرمفارق » (الانسان وحقائق الكون ص ٥٦٢) . والحرية عند الافغانى لا توهب بل تكتسب « اذا صح أن الاشياء ما ليس يوهب فأهم هذه الاشياء الحرية والاستقلال لان الحرية الحقيقية لا يهبها الملك والمسيطر للامة عن طيب خاطر والاستقلال كذلك بل وهاتان النعمتان انما حصلت وتحصــل عليهما الامم أخــذا بقوة واقتــدارا .. » (مصر والمصريين والشرق ص ٤٧٨) . ولايفرق الافغانى بين تحرر الرجل وتحرر المرأة ونقلها من عصر الحريم الى عصر المرأة العصرية « وعندى لا مانع من السفور اذا لم يتخذ مطية للفجور » (مركز المرأة فى المجتمع ص ٥٢٤) ويثبت الافغانى الحرية حتى يدعو للعمــل وحتى يتم تحرير الارض لان

« اعتماد المظلوم على وعود الظالم أقتل له من المدفع والحسام .. واذا لم تتذرع الامة بشكواها من ظالميها بغير الكلام فأحكم عليها بأنها أضل من الانعام » (كلمات ص ٢٥٣) بل أن الافغانى مثل اقبال ونيتشه من دعاة القوة للشعوب المغلوبة : « القوة صنم مرهوب والضعف شبح مربوب ، لا يؤمن بربوبية القوة الا شبح الضعف » (كلمات ص ٢١٨) والقوة هى دعامة الحق « لا خير فى حق لا تدعمه قوة » (كلمات صر ٢٢١) .

ولا يتم تحرير الارض الا بالكفاح المسلح وهذا ما أثبته التاريخ بعد مائة عام فقد استقلت الجزائر وقامت ثورة الريف فى المغرب بالكفاح المسلح فهو الوسيلة لتحرير الشعوب والضامن لاستمرار ثوراتها وتحقيق مضمونها الاجتماعى وتربية الشعوب على النضال وظهور الكوادر السياسية من خلال المعركة ونشأة الحزب الثورى الضامن لبقاء الثورة وعدم وقوعها فى البيروقراطية والطبقية القديمة ، فهذا هو السبيل لمن بقى من جيوب الاستعمار فى حفنى فى الغرب وفى بعض مراكز الاحتلال فى الحجاز أو فى دول الخليج أو فى امارات الجنوب أو للقضاء على الانظمة الموالية للاستعمار كما هو الحال فى ايران أو القضاء على الاحلاف العسكرية التى ترمى الى القضاء على حركات التحرر الوطنى او لتحقيق النظم الاشتراكية ضد حكم الفرد المطلق كما هو الحال فى تونس مثلا . ويؤكد الافغانى أن الاسلام قد انتشر بالكفاح المسلح (العروبة والتعرب ص ٢١٩ — ٢٢٠) لذلك يطلب الافغانى ادخال العلوم العسكرية واقامة الحصون وسد الثغور أى أنه يضع الجهاد الاسلامى موضع التنفيذ « أمة تثبت فى جهادها لاخذ الحق ساعة خير لها من الحياة فى الذل الى قيام الساعة » (كلمات ص ٢٥٣) . وتظهر القيادة الثورية من خلال المعارك « قادة الافكار تبرزهم الاخطار » (كلمات ص ٢٢١) ولا فرق بين قائد وجندى فى النضال « قلما يهزم جيش يتحلى قائده بالصبر والثبات واقتحام الموت قبل الجنود » (كلمات ص ٥٢٢) ويستمر الافغانى فى وصف أخلاقيات النضال التى تتحقق خلال المعركة ولو أنه تعاوده فى بعض الاحيان الاخلاق الدينية التقليدية القائمة على الالهام الالهى (الحسن والقبيح ص ٣٧٦ — ٣٨٢) وعلى حب المحمدة الحقة وحسن الذكر من وجوه الحق (الرافع لحسن الاخلاق ص ٣٨٦) وهى أخلاق الجزاء ثوابا كان أم عقابا مع أن الفدائى الفلسطينى أو الثائر الفيتنامى لا يطلب محمدة ولا يدفع ذما . والكفاح المسلح يحتاج الى الثبات والى الاستمرار والى البدء ولو بفئة قليلة تكون نواة ثورية كما حدث فى كوبا وكما يحدث الآن فى فلسطين وفى دول أمريكا اللاتينية . ولا يقال أن النمل لا يقدر على الفيل لان العصفور ينقر عين الفيل فيسقط فى الهاوية (الامل وطلب المجد ص ٣٨٩ — ٣٩٤) ، والكفاح المسلح غير التظاهر به لان « قرقعة السيوف بغير فتك والتبختر بلامة الحرب ابان السلم من الادلة على الجبن فى مواطن القتال » (كلمات ص ٥١٧) ويجمع النقاء الثورى أو الطهارة الثورية كل القيم المثالية القديمة من صبر وتقشف وثبات ، وهى القيم التى دعت اليها الاخلاق الدينية . ويفرق الافغانى بين نوعين من الحرب : الحرب العدوانية للسيطرة على الشعوب على الشعوب والقضاء على استقلالها وحرب التحرير للتخلص من الاحتلال (الحرب العادلة والحرب الغير عادلة ص ٤٣٧ — ٤٤١) فالاولى مدانة

لانها تستغل العلم والتمدن فى البطش والفتك بالآخرين « فالرقى والعلم والتمدن على ذلك النحو وفى تلك النتيجة ان هو الا جهل محض وهمجية صرفة وغاية التوحش » (الحرب والسلام ص ٤٣١) ولذلك ينادى الافغانى بالسلام وباستخدام العلم من أجل السلام « أما كون الانسان أحط من الحيوان الناهق لعدم استفادته من حقيقة العلم أو العلم الحقيقى فأعظم أدلته الحروب (ص ٤٣٢) اما حرب التحرير فحق المستعبدين ويستشهد بالشاعر العربى :

السيف أصدق أنباء من الكتب   فى حده الحد بين الجد واللعب

وينعى الافغانى على المستعبدين تظلمهم وشكواهم لان العالم لا يحترم الشاكين والطالبين العطف « لو ثابر الامريكانيون دهرا على بث الشكوى من ولاة الانجليز الى مجلس وزراء الانكليز واستنفدوا المداد وسودوا ما فى الارض من قرطاس تظلما واستغاثة هل كان يفيدهم فى استقلالهم شيئا أو يكشف عنهم بلاء استعمار البريطانيين » (الاستعمار ص ٤٥٠) ويقول على المصريين أيضا « وهل يشك المصريون وهم يزيدون على العشرة ملايين (وبعد مائة عام على الثلاثين مليونا) وكلهم أحفاد الغزاة الفاتحين من أعز قبائل العرب وأخوانهم الاقباط .. انهم اذا نهضوا لم يظفروا بالاستقلال والحرية » (ص ٤٥٨) .

ولا يتم الكفاح المسلح الا بعد تحقيق الوحدة بين العرب أو بين المسلمين أو بين دول الشرق . ويرضى الافغانى فى النهاية بوحدة دول الشرق حتى لا تقوم الوحدة على تعصب للجنس أو الدين (التعصب ص ٣٠٢ — ٣١٠) ويسهل على الافغانى اثبات رابطة الدين التى تفوق رابطة الجنس فهو الافغانى الذى يعمل لكافة المسلمين ويطالب بوحدة المسلمين وسيادتهم (الوحدة والسيادة ص ٣٥٣ — ٣٥٧) ويرجع تخلفهم الى انفصام الرباط بين شعوبهم وعلمائهم وارتكانها الى السكينة والرضا (أسباب تخلف المسلمين ص ٣٥٩ — ٣٦٣) ولكن الافغانى يرضى أخيرا بوحدة نضال الشرق فى صراعه مع الغرب (المسألة الشرقية ص ٢٢٨) ويرى أن الشعوب الشرقية مخالفة بطبيعتها للشعوب الغربية. فالانجليزى الغربى بوجه علم ، قليل الزكاء ، عظيم الثبات ، كثير الطمع والجشع ، عنود صبور متكبر ، والعربى أو الشرقى كثير الذكاء ، عديم الثبات ، قنوع جزوع ، قليل الصبر متواضع ، يثبت الانجليزى على الخطأ اذا تسرع وقاله أو باشره ، والشرقى لا يثبت على الصواب . ولا على طلب حقه فيفوز الاول فى خير النتائج بفضيلة الثبات ويخسر الثانى برذيلة التلون وعدم الصبر (الغرب والشرق ص ٤٥٣) ومن الصعب تحويل انطباعات الافغانى هذه الى حكم علمى . فلا يوجد غربى واحد فى كل العصور ولا يوجد شرقى واحد فى كل العصور فالشرقى اللخمل فى عصر الافغانى كان هو قائد الحروب القديمة ويشهد بذلك تاريخ اليابان والصين المتسم بالقوة والشراسة ونزوح التتار والمغول من الشرق الى الغرب بل أن الشعوب الاوربية نفسها من أصل أسيوى وكما يعرف الشرقى باللف والدوران يعرف الانجليزى أيضا بالدهاء والمكر . والحقيقة أن الافغانى

يحلل علاقة الغرب الاستعمارى بالشرق المستعمر باسم حفظ حقوق السلطان ، اخماد فتنة اقمت على الامير ، انفاذ نصوص الغرامين ، حماية المسيحيين ، حماية الاقليات ، حماية حقوق الاجانب وامتيازاتهم ، جملة حرية الشعب وتعليمه أصول الاستقلال ، اعطاؤه حقه تدريجيا من الحكم الذاتى ، اغناء الشعب الفقير بالاشراف على موارد ثروته .. الخ والشرق المستعمر يثق ذلك والغرب يقول فى نفسه « شعب خامل جاهل متعصب اراضى خصبة ، معادن كثيرة ، مشاريع كبيرة ، هواء معتدل غنى أولى بالتمتع بكل هذا » (الغرب والشرق ص ٤٥٥) فالغرب يمثل الاستعمار العالمى والشرق يمثل وحدة النضال العالمى ، وبعد مائة عام تصبح الجامعة الشرقية التى دعا اليها الافغانى فى مواجهة دول الغرب وحدة النضـــال العالمى فى مواجهة الاستعمار العالمى خاصة وقد ظهرت دول العالم الثالث التى لا تنتسب الى الشرق أو الى الغرب والتى تجسد وحدة هذه النضال العالمى . فالذى يربط المقاوم الفلسطينى بالثائر الفيتنامى بالمناضـــل فى امريكا اللاتينية بالوطنى فى أفريقيا هو النضال المشترك ضـــد العدو المشترك لا الجنس ولا الدين ولا الشرق ، فالمناضلون هم الجنسى البشرى الجديد الواحد فى ايديولوجيته والواحد فى نضاله « خليق بالانسان كما أنه من نوع واحد ألا يكون له غير هذه الكرة الارضية الصغيرة وطنا بمعنى أن وحدة النوع تقتضى وحدة المكان » (الانسانية والقومية والديموقراطية ص ٤٢٧) . والمناضلون هم الاكثرية من حيث العدة ولذلك يســتعمل الافغانى حجة الكم كما تستعملها حاليا بعد مائة عام ونقول ان اسرائيل جزيرة بها مليونان فى محيط به مائة مليون ويقول « يا أهل الهند ، وعزة الحق وسر العدل لو كنتم وانتم تعدون بمئات الملايين ذبابا مع حاميتكم البريطانيين ومن استخدمهم من أبناءكم فحملتم سلاحا لقتل استقلالكم واستنفاد ثروتكم وهم بجموعهم لا يتجاوزون عشرات الالوف — لو كنتم انتم مئات الملايين كما قلت ذبابا لكان طنينكم يصى آذان بريطانيا العظمى .. ولو كنتم مئات الملايين من الهنود وقد مسخكم الله فجعــل كلا منكم سلحفاة وخضتم البحر واحطتم بجزيرة بريطانيا العظمى لجررتموها الى القمر وعدتم الى هندكم احرارا » (الى الهنود ص ٥١٧) .

التفكير الديني وازدواجية الشخصية

بالرغم مما قد يكون لبعض الباحثين من تحفظات حول « الشخصية المصرية » ، هل هي « مصرية » أو « عربية » أو « اسلامية » ، وبالرغم مما قد يثيره البعض أصلا من شك حول امكانية تحديد خصائص مميزة للشعوب ، فان بحثنا الحالى عن ازدواجية الشخصية لا يتأثر تأثرا كبيرا بما يمكن أن يقال حول الشخصية المصرية وبما يقدم لتحديد معالمها ، لانه يحاول تحديد الشخصية بارجاعها الى أحد مصادرها وأكثرها أهمية ، أعنى ارجاعها الى التفكير الدينى ، ولا أقصد التفكير الدينى الناتج عن دين معين كالاسلام مثلا بل النمط التقليدى للتفكير الدينىالقائم على ثنائية الله والعالم : المطلق والنسبى ، الآخرة والدنيا ، الثواب والعقاب ، الجنة والنار ، الخير والشر ، الملاك والشيطان ، الحلال والحرام .. الخ . والذى قد يوجد فى كل دين وفى أية لحظة حضارية مشابهة لتلك اللحظة التى نمر بها حاليا .

وبالرغم من أن « الشخصية » موضوع من موضوعات علم النفس الفردى اذا قصدنا تحليل شخصية « المصرى » ، أو علم النفسالاجتماعى اذا قصدنا شخصية جماعة من المصريين ، وعلم الانثروبولوجيا الحضارية اذا قصدنا تحليل شخصية الشعب المصرى ، وبالرغم مما يتطلبه ذلك من تطبيق للمناهج العلمية المعروفة وأهمها المناهج الاحصائية لجمع مادة البحث ثم تحليلها بأحد مناهج التحليل فىالعلوم الانسانية، فاننا سنحاول فىهذا البحث اتباع المنهج الوصفى « الفينومينولوجى » وذلك بارجاع الظاهرة الى أساسها فى الشعور كتجربة معاشة تحكمها أصول فكرية وهو المنهج الشائع الآن فى مثل هذه الدراسات بعد أن استطاع اعطاء مناهج العلوم الانسانية أساسا نظريا جديدا وجعلها اقدر على فهم الظواهر دون الاقتصار على تفسيرها . لذلك سأحاول وصف عمليات الشعور الدينى ومن خلالها نستطيع أن نتعرف علىأحد مكوناتالشخصية المصرية فى لحظة معينة من لحظات التاريخ وهو العصر الحاضر معتمدا فى ذلك على التجارب الشخصية وعلى قدر واف من الامثلة الشعبية فى فهم سلوكنا الحالى ، ومعتمدا على تفكيرنا الدينى الموروث الذى أحاول أن أرجع اليه أنماط السلوك .

أولا ــ مظاهر الازدواجية فى الشخصية :

لا أقصد بالازدواجية ظاهرة الانفصام فى الشخصية التى تناولها علم النفس المرضى بالتحليل ولكنى اقصد وجود الشعور فى احد المستويات

الفكر المعاصر العدد ٥٠ أبريل سنة ١٩٦٩ عدد ممتاز عن الشخصية العربية .

والسلوك الفعلي على مستوى آخر . فاذا كانت ابعاد الشخصية هي الشعور والتفكير والقول والعمل تكون الازدواجية أولا بين الشعور والتفكير . ثانيا بين الشعور والقول . ثالثا بين الشعور والعمل . رابعاً بين التفكير والقول . خامسا بين التفكير والعمل . سادسا بين القول والعمل . ولكن يمكننا رد هذه المظاهر الستة الى اربعة فقط وذلك بارجاع المظهر الرابع أعني التفكير والقول الى المظهر الثاني وهو الشعور والقول حتى لا ندخل في تفصيلات دقيقة للتفرقة بين الفكر والشعور ، كما يمكننا ارجاع المظهر الثالث أعني الشعور والعمل الى المظهر السادس وهو القول والعمل لنتحاشى التفريعات الدقيقة بين الشعور والقول . وعلى هذا النحو تكون مظاهر الازدواجية في الشخصية أربعة :

١ ــ الانشاء والاخبار « الشعور والتفكير » .
٢ ــ القول والاعتقاد « الشعور والقول ، التفكير والقول » .
٣ ــ القول والعمل « الذى يضم ايضا الشعور والعمل » .
٤ ــ الداخل والخارج « الفكر والعمل » .

١ ــ الانشاء والاخبار :

كثيرا ما نفكر ويكون تفكيرنا تعبيرا عن تمن لا اخبارا بواقع . فاذا قلنا مثلا « نحن في مجتمع تسوده الفضيلة » تكون عبارتنا هذه انشائية محضة تعبر عما نرجوه لا أخبارية تعبر عما هو واقع بالفعل . وعلى هذا النحو ننسج بعباراتنا عالما من التمنى والرجاء ، ونسقط من حسابنا عالم الواقع والفعل . وقد عبر الحس الشعبي التلقائي عن وعينا بهذه المشكلة بقوله « كلمة ياريت ما عمرت ولا بيت » أو « لو كان الحب بالخاطر كنت حبيت بنت السلطان » أو « طمعنجى بنى له بيت ، فلسنجى سكن له فيه » أى أن حسنا الشعبي كان على وعى بعالم « لو » بقوله « زرعت شجرة لو كان ، وسقيتها بمية يا ريت ، طرحت ما يجيش منه » . وتظهر هذه الازدواجية أيضا في الخلط بين الوجدان والعقل ، فكثيرا ما نعبر عن المواقف الوجدانية تعبيرا عقليا ، فيتحول الحب الى حساب ، والصداقة الى انتظار ، والتضحية الى كسب ، كما نعبر عن المواقف العقلية تعبيرا وجدانيا كما هو الحال في معالجتنا لبعض القضايا السياسية والتى نعبر عنها باسم الامانى الوطنية وحديثنا عن الوحدة العربية حديث المتمنى لا حديث المحقق لها . نتيجة لذلك فقد الخبر قيمته لانه يعبر عن تمنيات ولا يخبر عن واقع حتى فقد تأثيره واهميته « مين يقرأ ومين يسمع » واصبح « نص الكلام ما لوش جواب » خاصة اذا تحدث الجميع ولم يسمع أحد « يا بو الحسين اقرا الجواب قال مين يقرا ومين يسمع » واصبحنا « زى البرابرة عشرة يتكلموا وواحد يسمع » فقد الكلام اذن وظيفته في الاخبار عن واقع واصبحت وظيفة الخبر احداث اثر نفسى عند السامعين لاعطائهم نوعا من الراحة والسكينة دون أن يحل أى شيء من المشاكل الواقعية التى نعانيها ، واصبحنا « كلمة توديئا وكلمة تجبنا » لان الخبر موجه للنفس ولا يصدر عن واقع «وكلمة باطل تجبر الخاطر». قد يكون الخبر اذن كاذبا لان مهمته ليست تصوير الواقع بل التخفيف

من حدة الانفعال وارضاء المستمعين كما يحدث فى بعض الاحيان فى بعض الوان الوعظ الدينى الذى يجلب السكينة والرضا . وفى بعض الاحيان يفقد الخبر قيمته كلية فى ايصال اى شىء ، ويصبح حديثنا حديث الصم « أقول له طور يقول احلبه » أو « أقول له أغا يقول ولاده كام » . وقد أدرك حسنا الشعبى هذه الحقيقة تماما ، فهو يدرك الواقع بحسه البديهى وبمعايشته له ويعلم حدود التمنى وعجزه الذى كان يعبر عنه خطاب العرش القديم الذى كان يبدأ « وستعمل حكومتى على » .. لان « كلمة بكرة أعطيك ياما طوت أيام » وكذلك « قول بكرة ماتنقضيش » أو « كلمة بكرة زرعوها ما طلعتش » . وأصبح الشعب يفضل مصباحه الزيتى على كهرباء الحكومة ، وماء البركة على فنطاس البلدية ، ورواية القرية على أخبار الاذاعة لان « عصفور فى ايدك ولا كركى طاير » و « عصفور فى اليد ولا عشرة فى الشجر » و « جرادة فى الكف ولا ألف فى الهواء » . وقد يرجع هذا الخلط بين الانشاء والاخبار الى ما هو معروف فى علم النفس باسم « الاسقاط » Projection فنرى فى الواقع تكويننا الداخلى ونعكس فى العالم الخارجى ما نتمناه « لان الجعان يحلم بسوق العيش » أو عندما يفقد الواقع قدرته على الاخبار أمام قدرة الذات على الانشاء ، وأصبح « الفشار » شخصية شعبية تمثل قمة الانشاء ولكن الحس الشعبى على وعى بهذا ويعلم البعد بين الواقع والرجاء « قالوا ما تزغرطوش الا لما تطمنوا » ويستطيع أن يتحقق وان يفرق بين الانشاء والاخبار « قالوا الجمل طلع النخلة قالوا آدى الجمل وادى النخلة » يكفى لذلك المشاهدة والرؤية « عيش نهار تسمع أخبار » .

قد يقال ان هذا الطابع يرجع الى طبيعة المجتمع الزراعى الذى مازال يعتمد على تمنى الفيضان ، ويرجو القضاء على الديدان والآفات الزراعية ، ويبغى زيادة المحصول ، ويأمل الغنى فى مقابل المجتمع الصناعى المستقر على « الترشيد » وعلى ضمان الآلة واستقرار الانتاج وعلى تحديد مواعيد العمل وعلى القدرة على التخطيط . وقد يقال أيضا أن سبق الانشاء على الاخبار ونقص النظرة الواقعة للظواهر أو قصورنا فى النظرة الموضوعية للاشياء — قد يقال ان ذلك كله يرجع الى الطابع العام للمجتمعات النامية التى ما زالت تمر فى مرحلة الوجدان وانفعالها بقضايا التحرر من الاستعمار القديم وتوجسها من الاستعمار الجديد وتعاملها مع القادة ، حكام مرحلة ما بعد التحرر الذين ينتسبون الى البورجوازية الوطنية كما هو الحال بوجه خاص فى كثير من البلاد الافريقية . هذه المجتمعات يكون تفكيرها أقرب الى الانفعال منه الى التفكير الموضوعى ويكون مرتبطا بالشخص أكثر من الموضوع ، ولا يقدر على التخطيط على المدى الطويل .

وقد ميزت اللغة بطبيعتها بين هاتين الصيغتين الصيغة الانشائية التى تعبر عن التمنى والرجاء والمرتبطة بالذات ، والصيغة الاخبارية التى تشير الى واقع كما تحاول نظرية الاخبار الحديثة التخلى كلية عن الجانب الذاتى فى الخبر وقيام الآلات الالكترونية بهذه الوظيفة كما تحاول السبرنيطيقا Cabernetique تحويل بناء الجهاز العصبى الى الآلات الالكترونية للتخلى كلية عن الجانب الانشائى الذى قد يلحق بالخبر .

وقد حاول تراثنا العلمى القديم هذه المحاولة فى الاتجاه نحو الموضوع، ففصل فصلا حادا بين عالم الاذهان وعالم العيان ، وجعل الاول من خلق الذهن والثانى موجود فى الواقع كى لا يخلط بين المعانى والاشياء أو بين الانشاء والاخبار . كما حاول الاصوليون وضع شروط لضمان حياد شعور الراوى وعدم خلطه بين ما يسمع وما يشاهد من ناحيــة وبين ما يرجو ويتمنى من ناحية اخرى ، ورأوا ذلك فى مطابقة مراحل الخبر الثلاثة : السمع « شهادة الحس » ، والحفظ « عمل الذاكرة » ، والنقل « صحة الرواية » حتى لا يحدث فى القرآن وفى الحديث ما حدث فى الانجيل من خلط بين الانشاء والخبر فنقل الراوى ما يتمناه « ظهور المسيح ، حدوث المعجزات ، البرق والرعد والعواصف وقت الصلب .. الخ » . دون أن يخبر بواقع . ولا يقال ان الفكر الموضوعى قد يقضى على انفعالية اللحظة كما اتهم بذلك كيركجارد و هيجل وكما اتهم الصوفية الفلاسفة بل نقول ان انفعالية اللحظة تقضى على التفكير الموضوعى كما هو الحال فى تكويننا النفسى المعاصر .

٢ — القول والاعتقاد :

والمظهر الثانى من مظاهر الازدواجية هو الفصل بين القول والاعتقاد. فنحن نقول ما لا نعتقد ونعتقد مالا نقول حتى لقد أصبحت النصيحة الشائعة ان نردد ما يعتقده الآخرون « فى البحر ملوخية » . نحن نرى ولانتحدث « اكتم سرك تملك امرك » ونسمع ولا نتكلم « ياقلب ياكتكت اسمع الكلام واسكت » ، ونتهرب من الشـــهادة « ياعينى ان شفتى ما رايتى ، وأن شهدوكى قولى كنت فى بيتى » ، ولا نود سماع شىء حتى لا نقول شـــيئا « ودن من طين وودن من عجين » . لذلك صعب الحديث المباشر لان على المتحدث إن يخبىء سر اعتقاده وأن يعبر عما يعتقده الآخرون ، واستحال التصديق المباشر ، وأصبح الحديث من أشق الامور على النفس ، فعلى المستمع أولا أن يقيس مدى صدق المتحدث وأن يترك ما تســمع أذناه ليدرك ما بين السطور ويستشف ما يعتقده المتحدث ولا يصرح به فقــد تعنى « نعم » « لا » وقد تعنى « لا » « نعم » ، حتى عرفت العقلية الشرقية بالتأويل ، واصبحنا باطنيين قولا وعملا نعتقد بأن الكلام قال شيئا ولم يصرح به . أصبح الحديث قدرة على الوصول حتى نشأ بيننا ادب خاص لمحادثة الآخرين خاصة اذا كانوا فى مراكز السلطة . لذلك أصبح الفرد فى عزلة فكرية تجعله يعيش حياتين : صادقا مع نفسه ، وممثلا مع الآخرين، ويصبح مخيرا بين العزلة والنفاق . لذلك استعملت وسائل جمع المعلومات الحديثة للكشف عن احاديث النفس التى تعبر عما يعتقده الناس بالفعل وكلما قوى الفصم بين القول والاعتقــاد زادت أهمية هـــذه الوسائل وتضخمت واستعملت لمعرفة اتجاهات الراى العام أو استغلت الجماعات السرية هذا الانفصام لتكوين المنظمات السرية أو عبر عنه ابن البلد بالنكتة او انفجر فى ثورة شعبية عامة ، كما حــدث فى ثورات الشعب المصرى ضد انظمة الحكم السابقة التى كانت تتغنى بطرد الانجليز وتتواطأ معهم أو تظهر معارضة القصر وتتعامل معه . وفى احس الاحوال يلتجىء الادباء الى الرمز للتعبير عما يعتقدونه لتفادى خطر السلطة كما كان الحــال فى

عصر الخديو عند يعقوب صنوع وفى كثير من الرسوم الكاريكاتيريةاليومية. وقد قوى تراثنا الصوفى أيضا هــذه النزعة عنـدما عبر الصوفية عن مواجيدهم رمزا خشية من العامة والفقهاء ، بل كان الفقهاء أنفسهم يرون أن اللفظ يرمى الى المعنى وان لم يصرح به وسموا ذلك « اقتضاء اللفظ » أو « دلالة الاقتضاء » أى ما يقصد اليه النص دون أن يعبر عنه صراحة .

ومع ثنائية « القول والاعتقاد » هناك أيضا ثنائية «التفكير والتعبير» فكما اننا لا نقول ما نؤمن به ونؤمن بما لا نقـوله ، نفكر ولا نعبر عن كل ما نفكر فيه كما نعبر عن أشياء لا نفكر فيها ، حتى أصبح التعبير من أشق الامور تعقيدا ، فبدل أن يكون هدف القول هو التعبير عن الاعتقاد أصبحت مهمته تمهيد السامع حتى يقبل ما أريد التعبير عنه أو الدخول الى قلب السامع والتقرب اليه حتى يتهيأ للسماع . فاذا وثق المتحدث من تهيؤ السامع له عبر عن تفكيره فى ايجاز شديد أو بالاشارة وهـو ضامن بلوغ المراد ، وإن لم يثق تماما من تهيئة له عبر فى اطالة بعد « لف ودوران » حول الموضوع . فاذا قبل السامع فرح المتحدث وان لم يقبل لم يحزن المتحدث لانه لم يعبر صراحة عما أراد . أى أن التعبير عندنا أصبح « جس النبض » دون الالتجاء الى الوسائل المباشرة .

هذه السمة من سمات الشخصية ترجع الى تاريخ مصر الطويل حتى الثورة الاخيرة ، وهو التاريخ الذى لم يعرف من الوان الحكم منذ فرعون حتى ملكها الاخير الا ما قام على بطش السلطان وعلى الحكم لمصلحة فرد أو جماعة متسلطة مما اضطر الشعب الى التعبير عن نفسه بهذا الاسلوب الغير مباشر ومما اضطره لان يقول مالا يعتقد ويعتقد مالا يقول ، ويفكر فى شىء ويعبر عن شىء آخر ، ويعبر عن شىء ويفكر فى شىء آخــر ، وأصبح المثل السائر « خلينا نعيش » أو « ما توديش نفسك فى داهية »، واصبح الكتمان أو الهمس سلوك الكثيرين « مين يقدر يقول يا غولة عينك حمرة » دون ان يقدروا على التعبير عن الاوضاع المقلوبة « مين يقــدر يقول البغل فى الابريق » والا نال الشعب من الوان الاضطهاد ما رآه على طول الزمن ، وأصبح الشعار « اللسان عدو القفا » أو « لسانك حصانك ان صنته صانك وان خنته خانك » . وقد شعر الشعب ذلك بحسه التلقائى فهو يعلم ان اعلى درجات الايمان قول كلمة حق فى وجه حاكم ظالم « مطرح ما تطلع الكلمة تطلع الروح » لان « الساكت فى الحق زى الناطق فى الباطل » .

٣ ــ القول والعمل :

وتبدو الازدواجية فى مظهر ثالث وهو الفصم بين القول والعمل ، فكثيرا ما نصرح بشىء ولا نعمله ونعمل شيئا ولا نصرح به حتى لقــد أصبح القول ميدانا خاصا تحدث فيه الوقائع وتقـــام فيه الانشاءات . لذلك يكثر القول لانه يجعل من نفسه عملا يكفى أن يتحـدث خطيب فى موضوع لتشعر ان هذا الموضوع قد وجد بالفعل ، ويكفى ان يذكر حل المشاكل باللسان حتى نشعر انها قد حلت بالفعل . أصبح « الخطاب»

موضوعا له وجوده المستقل عن مضمونه وتحقيقه ، واصبح التصريح بشيء هو حدوث هذا الشيء بالفعل خاصة اذا كانت حياة الخطيب وافعاله مناقضة تماما لاقواله « يحلف لى اصدقه أشوف أموره أستعجب » أو « اسمع جعجعة ولا ارى طحنا » . والسبب فى ذلك هو غياب الواقع كميدان للنشاط والسلوك أو ان شئنا هروبا من الواقع الذى لا نقوى على مواجهته أو الالتزام به أو تغييره . لذلك أصبحت الكلمة فى ذاتها دون ان تكون موجها للفعل ودون أن تحتوى على معنى يستخدم كاساس نظرى للسلوك .

وقد ظهر هذا الانفصام فى تراثنا القديم خاصة فى موضوعات التفسير فيكثر التفسير الذى لا يهدف الا للتعبير عن الكلمة بما يرادفها والتعبير عن النص بعبارة مشابهة Paraphrase ، أى يكون التفسير تحصيل حاصل لانه لا يشير الى شيء فى الواقع او لان المفسر لا يهدف الى شيء ، او أن شئنا الصراحة لان المفسر لا يلتزم بشيء ، لا يتحدث عن الفعل ، ولا يقصد السلوك ، ولا يود الممارسة مع ان تفسير الفقهاء كان يقوم على « تحقيق المناط » أى على العثور فى الواقع على العلة المؤثرة المنصوص عليها فى الاصل . كما اصبح التكرار والشرح والتلخيص طابعا مميزا لاحد جوانب تراثنا القديم خاصة فى العصور المتأخرة .

ومع ثنائية « القول والعمل » تأتى ثنائية « النية والسلوك » ، أعنى عندما لا يصدر سلوكى تلقائيا عن نية بل يتوسط من الفكر بدافع من الحيطة والحذر حتى لقد أصبح السلوك من أكبر المشاكل وأكثرها تعقيدا واصبح تطابق القصد مع السلوك ، أو كما يقول الفقهاء تطابق النية مع العمل مستحيلا . فلا يكفى حدوث القصد أو النية بل لا بد من اختيار افضل انماط السلوك التى يرتضيها المجتمع ، وكلما تم اخفاء النية وضح السلوك على المستوى الاجتماعى وأصبح مقبولا ، وكلما تضخمت النية قل الفعل وانعدم الافصاح ، فتزداد عزلة الفرد بالرغم من مشاركته فى السلوك الاجتماعى . وكثيرا ما يصدر السلوك ولا معنى له ، ولا يدل على شيء ، وتأتى لحظات ينعدم فيها السلوك لانفصاله التام عن القصد الموجه له .

وقد يكون السبب فى هذا الفصم بين « القول والعمل » أو بين « النية والسلوك » الشعور بالعجز امام الواقع ، فتتسرب الطاقة من خلال القول ما دام العمل عاجزا او من خلال التحكم فى النية ما دام السلوك غير موات أو ان شئنا يعوض فى القول ما ينقص فى العمل ويصبح « القد قد الفولة والحس حس الغولة » . وكثيرا ما يكون الفعل فى صورة « تهويش » لان « الكلب اللى ينبح ما يعضش » .

وقد اشار النص الدينى لهذا الانفصام بقوله « يا أيها الذين آمنوا لم تقولوا مالا تفعلون . كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما تفعلون » (الصف : ٢) ، ووجدنا فى المثل العامى « خد من كلام الشيخ ولا تاخدوش من

أعماله » . ويكون الفرد حقا مثالا يحتذى بتطابق قوله مع عمله وهو شرط وجود المفتى عند الاصوليين .

٤ ــ الداخل والخارج :

وأخيرا يجمع المظهر الرابع من مظاهر الازدواجية وهو الانفصام بين « الداخل والخارج » بين المظاهر الثلاثة السابقة ، فازدواجية الانشاء والاخبار هى فى الحقيقة انفصام بين الداخل والخارج ، فالانشاء يعبر عن باطن الذات والاخبار يكشف عن الواقع الخارجي ، لذلك فان التعريف التقليدى هو تطابق الفكر مع الواقع . وازدواجية القول والاعتقاد هو أيضا انفصام بين الداخل والخارج ، فالاعتقاد شعور داخلى والقول تعبيره الخارجى . ويشير الانفصام بين القول والعمل أيضا الى انفصام بين الداخل والخارج ، فالقول يحتوى على الاساس النظرى للسلوك أى انه باطن السلوك وما وراءه ، والعمل هو المعبر عن القول والمحقق له أى ظاهر السلوك وخارجه وكما نشأت شخصية « الفشار » أو « الرغاى » نشأت أيضا شخصية « المهياص » فهو « زى الحما فاضية ومشبوكة » كما نشأت شخصية « البكاش » الذى يبدى اكثر مما يستطيع « فهو « كثير النط قليل الصيد » « وغنى الحرب » الذى يتظاهر بالمدنية وهو ما زال جلفا « ما كان ناقص على ستى الا طرطور سيدى » . ومن هنا نشأ حب التظاهر واعطاء المظهر الاولوية على الحقيقة « يا شايف الجدع وتزويقه يا ترى هو فطر والا على ريقه » ، وعادة لا تدل المظهرية على حقيقة وراءها من شاف الباب وتزويقه يجرى عليه ريقه » ، وتصبح المظهرية هى الرصيدالوحيد للسلوك «زى الطاووس يتعاجب بريشه» ، ويكون السلوك نفسه « زى الخيلة الكدابة » ، والظاهر لا نفع منه « زى حمير العنب تشيله ولا تدوقه » ، ولا يأتى بشىء « زى بوابة جحا وسع على قلة فايدة » أو « زى بعجر اغا ما فيه الا شنبات » أو يأتى بالشىء القليل « زى فطيرة الزيارة واسع على قلة بركة » . ويوجد هذا الانفصام بين الداخل والخارج على كل المستويات ، فيوجد فى العواطف « الوش مزين والقلب حزين » ، وعلى المستوى النظرى فيكثر المدعون « ما كل من ركب الحصان خيال » الذين لا خبرة لهم بشىء « ما كلمن صفالاوانى قال انا حلوانى » . لذلك يوجد الكثيرون فى مناصب دون كفاءة ، وهو ما نعبر عنه دائما بمشكلة الرجل المناسب فى المكان المناسب . كما يبدو هذا الانفصام فى « العياقة » والتأنق خارج المنزل والتهلهل داخله وكثيرا ما ينكشف هذا الفصم ساعن المحن والكوارث ويقال « نشفت البركة وبانت زقازيقها » .

ويظهر الفصم بين الداخل والخارج فى نظرتنا الخلقية ، فنجعل الداخل هو الحرام والخارج هو الحلال ، أو الداخل هو الشر والخارج هو الخير : فالمشكلة الجنسية مثلا مشكلة داخلية خاصة لا يجوز الحديث عنها ومن ثم توضع فى نطاق التحريم ، اما مظاهرها الخارجية من وضع شرطة للآداب العامة وحرص على تغطية الجسد فتدخل فى نطاق الحديث السريح حتى أصبح الداخل أكثر غواية من الخارج ، وكلما زاد التحريم زادت الغواية ، وكلما زادت التغطية زادت الرغبة فى التعرية .

ويظهر هذا الفصم ايضا على مستوى الحديث فى الجماعة ، فهناك حديث للنفس لا احدث به الآخرين ، وحديث للآخرين الاصدقاء ومجتمعى الضيق لا أحدث به الناس على الملأ وتستمر هذه الحلقات فى الاتساع حتى نصل الى الاعلام فهناك حديث للداخل وحديث للخارج كما يحدث فى بعض البلاد الافريقية عندما تمنع الاخبار عن الداخل وهى معروفة فى الخارج. لذلك تسرى الشائعات التى قد تصبح فى بعض الاحيان المصدر الوحيد للأخبار ويصبح الترويج لها امرا ميسورا .

ولكن الحس الشعبى التلقائى يدرك ذلك ويعيه بل ويشعر بعكسه عندما لا يدل الظاهر على شيء ويكون الباطن هو الحق « ياما تحت السواهى دواهى » فهو يود الدخول الى الباطن « من لقى الوش يدور على البطانة »، وفى السلوك لا يعنى الخمول والرضاء والسكينة شيئا لان « كل رأس مطاطية تحتها الف بلية » ويكون المنهج المغاير هو « اتمسكن لما تتمكن » ويكون مآل الداخل الذى وضع فى نطاق التحريم الظهور والكشف « ماتزغرطوش ياولاد دجرت الداهية تحت القنطرة » . ازدواجية الظاهر والباطن اذن هى الجحيم « زى عزاب الزيت فى القنديل ، تحته ميه وفوقه نار » ، وهى الازدواجية التى عناها الصوفية واتخذوها شعارا لهم فى معارضتهم الظاهر بالباطن كما يفعل كيركجارد ايضا وعندما يتصور أن توحيد هيجل بين الداخل والخارج تعرية للوحى وقضاء على الحياة الدينية .

ثانيا — الازدواجية فى التصور الدينى الموروث :

قد يقال ان هذه الازدواجية التى عددنا مظاهرها فى الشخصية موجودة فى كل فرد ، ولا يتفرد بها « المصرى » خاصة ، وتدل اكثر ما تدل على مستوى معين من التقدم الحضارى . ولكن الذى يهمنا هنا هو أصل هذه الازدواجية فى التفكير الدينى التقليدى الذى تسوده هذه الثنائية الموروثة : الله والعالم ، الدنيا والآخرة ، الثواب والعقاب ، الخير والشر، الملاك والشيطان ، الحلال والحرام .. الخ . وبالرغم مما يقال فى تفسير ازدواجية الشخصية وردها الى عوامل جغرافية « النيل » أو اقتصادية « الفقر » أو سياسية « الظلم » فاننا نقتصر على تحليل مصدر فكرى لها وهو الثنائية التى يقوم عليها تصورنا الدينى للعالم .

لقد نزل الوحى معلنا لاول مرة ارتباط الفكر بالواقع ، ونزول كل آية لسبب ، بل معطيا الاولوية للواقع على الفكر اعنى وجود سبب النزول أولا ثم نزول الآية ثانيا . وفى كثير من الاحيان كانت الآية تقاس على قدر الواقع ويتم تعديلها حسب درجة تقدمه ورقيه واعنى بذلك النسخ « ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها أو مثلها » (البقرة : ١٠٦) . وكان الوحى على هذا النحو موجها للواقع لانه صورة مثالية منه أو اكتمالا طبيعيا له ، فكان الله ساريا فى العالم فى عصر الفتوح ، وكان العمل فى الدنيا هو طريق الآخرة اى ان الفكر كان يؤدى وظيفته فى توجيه الواقع والتشريع له ، وكان الواقع طيعا للفكر من خلال العمل ..وفى هذه الفترة كانت هناك

حقيقة واحدة هى الله أو الارض ، الدنيا أو الآخرة ، وهذه الحقيقة هى « مصلحة المسلمين » وكما يقول الفقهاء « ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن » ، كانت هناك شخصية واحدة فكرها واقعها ، انشاؤها اخبارها ، قولها عملها وباطنها ظاهرها .

وفى عصر الفتنة ، فضل بعض الصحابة الاعتكاف ، وآثروا الآخرة على المساهمة فى الدنيا ونصرة فريق على فريق ، وبدأ الانفصام بين الفكر والواقع ، آثر البعض الفكر على الواقع — ومن يعمل جهده فى الفكر ينعزل عن الواقع — وآثر البعض الواقع على الفكر وعمل جهده فى السيطرة عليه ولو انعزل عن الفكر « معاوية » فمن حاول الالتزام بالمنهج الاول وهو توجيه الفكر للواقع قضى عليه « الحسن والحسين » أو انفصل عن الجماعة « الخوارج » . وكلما نكثر « الفضلاء » زاد « الاشقياء » ، وكلما ذكر البعض « العالم » ذكر البعض الآخر « الله » ، واستمر هذا الانفصام بين الفكر والواقع يغذيه المتكلمون والصوفية والفلاسفة ، وتقويه مدارس الفقه الافتراضى على الرغم من ثورة بعض الفقهاء عليه « المالكيون ضد الحنفيين » ، وتأكيد المعتزلة لحرية الفرد والامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ورفض ابن رشد لصور التفكير الاشراقى عند سابقيه ، ورفضه للموجودات المفارقة ، واعتماده على العقل والتجربة . وكانت وحدة الوجود أكبر رد فعل على ثنائية التفكير الدينى ، وكان منطق الواقع عند الفقهاء ورفضهم منطق القضايا تأكيدا لواقع المسلمين .

ومما ساعد على تقوية هذه الثنائية ظروف الانسانية ومصير تفكيرها الدينى يتمثله نظريات أفلاطون وأفلوطين كما هو واضح فى المسيحية الافلاطونية وفى الفلسفة الاشراقية الاسلامية حتى أصبح كل تصور دينى أفلاطونيا بالضرورة . وأصبح أى تصور دينى آخر يوحد بين الله والعالم أو بين النفس والبدن ويرفض المفارقة لهذا العالم التى ينسجها الخيال ويغنيها الايمان بالخرافات — أصبح هذا التصور خارجا عن الدين يدعو له « الملحدون » من أمثال سبينوزا وهيجل وابن رشد وابن عربى ، وأصبح موضوع الايمان هو « المفارقة » مع أن موضوعه فى الماضى كان « الحلول » أى ظهور الله فى التاريخ كما هو الحال فى التوراة ، وظهوره فى الانسان كما هو الحال فى الانجيل ، وظهوره من خلال الفعل كما هو الحال فى القرآن كما ازدادت هذه الثنائية حدة وركودا فى عصر الشروح والملخصات وابان الحكم العثمانى عندما أصبح التصوف ايمانا بالمعجزات وبخوارق العادات وبكرامات الاولياء ، وأصبح الكلام لاهوتا رسميا يدور حول صفات الله ، وأصبحت الفلسفة اشراقا صرفا وهدما للعقل ، كما أصبح الفقه مجرد فتاو للتحريم والتحليل باسم السلطان ، الا من محاولة بعض الفقهاء فى اعادة الفكر الى الواقع أيام الحروب الصليبية **(ابن تيمية)** ومن حركات بعض المصلحين ابان الاستعمار الاوربى **(الافغانى ، اقبال)**.

وبالاضافة الى هذا الاصل التاريخى للثنائية فانها تتحول الى بناء نفسى وتصور للعالم ثم تحل محل الدين نفسه ، ويصبح الدين ثنائية الله

والعالم ولا يصبح خروجا فى سبيله بل غاية فى ذاته ولا يعود الدين جهادا بل تواكلا ، ولا يعود الله حالا فى العالم أو فى النفس بل ينكمش تصورنا له وينحسر عن العالم ، وتتعالى فكرته على الارض ، يضمر تصورنا لله من حيث الاتساع ويقوى من حيث الارتفاع، وينحصر من حيث الرقعة ويشتد من حيث الطول ، أى يضيع تصورنا الافقى له ونحل محله تصورا رأسيا. وفى ذلك يقول اقبال عن التوحيد :

قوة كان فى الحياة على الارض	فصار التوحيد علم الكلام
رده فى الفعال غير مضىء	جهلنا اليوم ما لنا من مقام
قائد الجيش ! قد رايت غمودا	من « هو الله » ما بها من حسام
ما درى الشيخ أن توحيد فكر	دون فعل ، يعد لغو كلام
يا اماما لركعة كيف تدرى	فى الورى ما أمامه الاقوام

يصبح الله اذن على قمة تصور هرمى للعالم . ومن ناحية أخرى يبدأ العالم فى فقد وجوده الضرورى ويصبح وجودا ممكنا زائلا فانيا أمام قوة لله القاهرة . ثم تظهر نظرية الخلق فى التفكير الدينى مجسدة لهذه الصلة الجديدة الفعل الانسانى — على ما يقول اقبال — فى الضمور ويقتصر على العبادات دون المعاملات حتى لا يدخل فى صراع الواقع ، ويتحول الفعل الى طقوس وشعائر عند البعض والى عجز مطلق عند البعض الآخر . وبقدر عجز الانسان عن السلوك يزيد من سلطة الله وتتحول الحرية الانسانية الى قدرية .

ويقال بالمثل فى ثنائية الدنيا والآخرة . بعد الانفصام بين الله والعالم لا تصبح الدنيا دار بقاء بل دار فناء ، ولا تصبح الآخرة خلودا للحق بل تعويضا عنه اذ يجد المؤمن فى الآخرة تعويضا عما افتقده فى دنياه ، ويصبح تطلعه لها قائما على الحرمان ، وكذلك ينتقل الثواب والعقاب من احساس بالفرح عند التحقيق أو بالندم عند الفشل الى بناء نفسى يقوم على الرغبة والرهبة ، ويصبح الترغيب أو الترهيب من السلطة الدافع على الفعل، ويفقد الفرد امكانية الفعل التلقائى . اما الجنة والنار فيتحولان الى موجودين حسيين ، وتتحول « روحانية » الدين الى « مادية » تنم عن الواقع الضائع . وينقلب الدين من اثبات للروح الى تأكيد للمادة . وكذلك يصبح الخير والشر موجودين بالفعل ويفتقد كلاهما الاثر النفسى الذى يحدثانه من استمرار الفعل دون الحكم على لحظة من لحظاته « وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم .. (البقرة : ٢١٦) ، ثم يتحول الخير والشر الى صورتين حسيتين فى الملاك والشيطان طبقا لتحول التفكير الدينى من الروح الى المادة . وأخيرا يفتقد الانسان وحدته وينقسم الى قسمين : نفس وبدن . الاول يعبر عن مطلب الانسان نحو البقاء ، والثانى يفنى مع العالم . وتنتقل هذه الثنائية الى الاخلاق فتكون الفضيلة والرذيلة ، والصدق والكذب ، والسعادة واللذة، والعقل والحس ، وتصبح الاخلاقية الابتعاد عن الرذيلة والكذب واللذة والحس والاقتراب من الفضيلة والصدق والسعادة والعقل .

وتبدو هذه الثنائية فى مجالات الفكر ممثلة فى جميع التيارات المثالية التى تقوم فى جوهرها على ثنائية الجوهر والعرض ، وكان الكندى هو المعبر عن هذه الثنائية اصدق تعبير فى اثباته لا تناهى الله وتناهى جرم العالم ووضعه الاسس النظرية لثنائية التفكير أعنى : المطلق والنسبى ، الازلى والفانى ، الابدى والزمانى ، الواحد والكثير ، اللامتناهى والمتناهى، الثابت والمتحرك ، العقلى والحسى .. الخ . لقد حاول بعض الفلاسفة الاستعاضة عن نظرية الخلق المعبرة عن هذه الثنائية بنظرية الفيض أو الصدور لتماشى فضل الله عن العالم والنفس عن البدن والصورة عن المادة ولكنهم انتهوا أيضا الى تكرار الثنائية القديمة وتجاور الازدواجيات . فأصبح الله صورة والعقل مادة ، والعقل صورة والنفس مادة ، والنفس صورة والبدن مادة ، والهواء صورة والارض مادة .. الخ ، كما أصبح العقل الاول صورة والعقل الثانى مادة له ، والعقل الثانى صورة والعقل الثالث مادة له .. الخ ، أى انها لم تزد على ثنائية الخلق الا التكرار . واذا كان رد فعل نظرية الخلق فى التفكير السياسى قد ظهر فى صورة الحكم الالهى فقد ظهر صدى نظرية الفيض فى التفكير السياسى فى التصورالطبقى للعالم كما هو واضح فى تصور الفارابى للمدينة الفاضلة . لذلك تعتبر نظرته قدم العالم ثورة فى التفكير الدينى بالرغم مما يبدو عليها من مظاهر التعارض مع التفكير الدينى الموروث . فلاول مرة استطاع ابن رشد فى شرحه لارسطو وكما فهمه شراح ابن رشد اللاتين أن يقضى على هذه الثنائية بين الله والعالم ، وبين النفس والبدن فى بقاء المادة وخلود النفس الكلية ، واختفت العناصر الاشراقية فى المعرفة والتصور الروحى للمادة، وقام عصر النهضة فى أوربا متمثلا فلسفة ابن رشد وشعارها : **العقل والتجربة** .

وتبدو ثنائية التفكير الدينى فى تصورنا لله وفى ممارستنا للدين فى المظاهر الاربعة الآتية :

١ — القدرية والعجز :

على الرغم مما يقدمه لنا اللاهوتى السلبى أو كما يطلق عليه علماء الكلام « آيات السلوب » طبقا لآية « ليس كمثله شىء » من تحليل لتصوراتنا عن الله من انها نفى لاوجه النقص الانسانية ، وعلى الرغم مما يقدمه لنا اللاهوت الايجابى من اثبات صفات الكمال الانسانى الى الله فان كثيرا من الفلاسفة وعلى راسهم « كانط » استطاع لاول مرة صراحة تحليل حديثنا عن الله على مستوى المطلب لا على مستوى الوجود كما كان يعمل « توماس الاكوينى » أو على مستوى الماهية كما كان يفعل « انسليم وديكارت » . وقد استطاع محمد عبده أيضا فى « رسالة التوحيد » لاول مرة اقامة التوحيد على اساس مطلب خلقى معطيا بذلك التوحيد أساسا

جديدا « عثمان أمين رائد الفكر المصرى » . ولكن ذلك لم يمنع من نشأة الايمان بالقضاء والقدر متولدا عن عجز فى الارادة وقصور فى الفعل لا كما يقال عادة من نشأة العجز والقصور على الايمان بالقضاء والقدر « العاجز فى التدبير يميل على المقادير » وقد أشار الى ذلك « الافغانى » فى رسالته عن القضاء والقدر وإن الايمان بهما كان سبب الفتوح الاسلامية الاولى لايمان المسلمين حينئذ بالقدرة والفعل ، وقد عبرت الامثلة الشعبية عن ذلك فأصبح الله هو الفاعل لكل شىء مهما فكر الانسان « ابن آدم فى التفكير والرب فى التدبير » فالفعل كله لله « خليها فى قشتها تجىء بركة الله » وعلى الانسان الانتظار « من عمود لعمود يأتى الله بالفرج القريب » وفى بعض الاحيان يفعل الله بدل الانسان « من حبه ربه واختاره جاب له رزقه على باب داره » ، ويصبح الانسان متفرجا محايدا « تبات نار ، تصبح رماد لها رب يدبرها » وأصبح هلاك الانسان محتوما « يا هارب من قضايا ما لك رب سوايا » ، ولم يكن القدر مطلقا فى صالح الانسان فقد كتب عليه أن يكون على حاله طيلة حياته « المتعوس متعوس ولو علقوا على راسه فانوس » ، ولن تغنى عنه الآخرة شيئا « المغلوب مغلوب وفى الآخرة يضرب طوب » لان « المكتوب على الجبين لازم تشوفه العين » ولان « المكتوب ما ممنوش مهروب » ولا يستطيع الحذر أن يفعل شيئا « لايغنى حذر من قدر » . فاذا نال الانسان نصيبا ما فهو الحظ والبخت والمقسوم « بختك يابو بخيت » ومهما زاد الانسان من جهده فلن يحصل الا على ما قسم له « تجرى جرى الوحوش غير رزقك ماتحوش » لان « البخت يتبع أصحابه » أو « كل صدفة خير من معاد » ، ويفضل البخت على الجهد « قيراط بخت ولا فدان شطارة » ، ويأتى المقسوم حتى الباب دون تدبر أو حيطة « اصرف ما فى الجيب يأتيك ما فى الغيب » أو « ارميه فى السطوح وان كان لك فيه قسمة ما يروح » ، ولآخر لحظة قد يظهر البخت فى صالح الغير « تبقى فى ايدك وتقسم لغيرك » . والنتيجة الحتمية لذلك هى « اسقاط التدبير » كما قال الصوفية وسقوط الفعل والقضاء على التكاليف كما يقول الفقهاء لان « كل عقدة ولها حلال » أو « ما لها الا النبى » أو يفعل الانسان اى شىء « ما طرح ما ترسى دق لها » والله يكمل الباقى « على ما ينقطع الجريد يفعل الله ما يريد » فعلى الانسان الراحة « الباب اللى يجيلك منه الريح سده واستريح » أو الاتكال على الغير « شيلنى وشيلك » ، ولكن الحس الشعبى يعلم من تلقاء نفسه أن الايمان بالقضاء والقدر على هذا النحو هو ايمان الضعيف العاجز « سلاح الضعيف الشكية » ويعلم بضرورة الاخذ بالاسباب « احسب حساب المريسى (ريح الجنوب) وأن جال طياب من الله » أوعلى الاقل الاخذ بأتفه الاسباب «تجى على أهون سبب » ، وهو يعلم أن عدم الاخذ بالاسباب يوقع فى التهلكة « يفتح العين للدبان ويقول دا قضا الرحمن » ، كما يعلم أن العقود تواكل واسترزاق ممن يقومون بالجهد « اجرى يا مشكاح للى قاعد مرتاح » ، ويرى أن الاحتجاج بالقدر استغلال للفرد « يا غراب هات بلحه ، قال دا قسمة ، قال قسمتى بين ايديك ! » .

ومن هنا تولدت لدينا قدرة خارقة على التحمل والصبر حتى أصبح الصبر فضيلة « الصبر خير » فيه دواء لكل مرض « كل شىء دواء الصبر

لكن قلة الصبر مالهاش دوا » وأصبح الصبر لا العمل وسيلة لنيل المراد « من صبر نال ومن لج مالوش » حتى أصبح الصبر هو الحل الاول والاخير » ما دوا الصبر الا القبر » والصبر من الله « الغيرة مرة والصبر على الله » . يجوع الفلاح ويدفع الضرائب للوالى التركى لانه لا يتحمل الصبر « صبرى على نفسى ولا صبر الناس على » . وكذلك تولد فينا طول البال لان « طول البال تبلغ الآمال ، أو لان طولة البال ماتخسرشى »، والمظلوم ينتصر فى النهاية لطول البال « طولة البال تهد الجبال » والحياة نفسها تستحيل دون طول البال ! « المعيشة تحب طولة البال » ، لذلك عرفنا فى كثير من المواقف بالسلبية ونتحدث عن سلبية الشعب عامة والمثقفين خاصة لان « الهروب نص الشطارة » والفعل يؤدى الى التهلكة! « ما يقع الا الشاطر » والايجابى هو الشاذ وأصبح الشعار « طاطى لها تفوت » ومن الافضل أن يكون الانسان مظلوما على أن يكون ظالما « بات مغلوب ولا تبات غالب » . وعلى هذا النحو يمكن أن يقال على الصبر والتواكل وطول البال انها « أفيون الشعب » لانها تجعل من الفقر فضيلة « الفقر حشمة والعز بهدلة » وتجعل من القناعة رأسمال « القناعة مال وبضاعة » ، وتجعل الافلاس أمانا « المفلس فى أمان الله » وتجعله قوة « المفلس يغلب السلطان » وتجعل الكفاية فى العيش سخطا من الرب ! « من كرهه ربه سلط عليه بطنه » ، واستحالت المطالبة بشىء لان « من طلب الزيادة وقع فى النقصان » وأصبح الدفع أفضل من الاخذ « المركب اللى تودى أحسن من اللى تجيب » ، وذلك لوضع السكينة والرضا فى قلوب المعدمين « قالوا ترمس امبابه أحلى من اللوز قالوا دا جبر خواطر الفقرا » . ويؤدى الصبر والسكينة والرضا والتواكل والسلبية الى الرضا بالحال والى الاعتقاد بأن هذا العالم أفضل العوالم الممكنة لان « ربنا ريح العريان من غسل الصابون » أو لان « ربك رب العطا يدى البرد على قد الغطا » . ويظل المعدمون على هذه الحال الى أبد الآبدين « عمر الفلاح ان فلح » أو « من يومك يا خالة وانت على دى الحالة » ويظل الانسان تعيسا بأية وسيلة « ربنا ما يقطع بك يا متعوس يروح البرد ويجى الناموس » ، والله لا يعدل بين الناس الا فى الموت « ربنا ما سوانا الا بالموت ! » .

٢ — سوء النية :

لا اقصد بسوء النية مقولة خلقية بل بناء نفسيا للشعور درسه الكثيرون من الفلاسفة المعاصرين خاصة سارتر فى تحليله لسوء النية والكذب وجانكلفيتش فى دراسته عن « النفاق » وهو فى رأيه أكبر خطر يهدد الشعور الدينى من جراء هذه الثنائية فى التصور الدينى للعالم التى التى على أساسها تقوم ازدواجية السلوك ، للمنافق واقعان : واقع بينه وبين نفسه يخفيه وواقع بينه وبين الآخرين يعلن عنه ، وهو ما يفعله الشعور الدينى عندما يعجز عن التدبير ثم يميل على المقادير . ويتضح هذا الموقف فى نظرتنا للجنس وتحريمه ثم اتجاهنا بكل طبيعتنا نحوه . فنهاجم « المينى جيب » والمهاجم يود رؤيته ، وكثيرا ما يتحدث الوعاظ

عن المشاكل الجنسية لا زيادة فى الوعى بالمشكلة (لان حديثهم لا يقوم على نظرة علمية) بل لاستهواء الموضوع لهم وللمستمعين على السواء . وقد تكون فى « نحنحة » الرجل الغريب التى يصدرها حتى تختفى النساء من الطريق اثارة أكثر مما فيها من تعفف ، وكثيرا ما نسترق الحب « حب ووارى واكره ودارى » وتختلس النظرات التى تعبر عن الحرمان ، فتنزل خصلة من الشعر على الجبين ثم ترفع دائما باليد فاذا انعدم الرقيب أصبح السر موضوعا للحديث المتواصل فى المجتمعات المتجانسة المغلقة (مجتمع الاناث او مجتمع الذكور) ويدوم التستر ويقوى الاحساس بالذنب ، فتنشأ عبادة المحرمات وأسطورة الجنس ويصبح مثل « التابو » ، وفى نفس الوقت تكثر الاشارة الى الجنس فى أجهزة الاعلام وفى الفنون لانه مطلب نفسى لدى الجمهور يشبع حرمانه ، وبذلك يروج الفن الرخيص لديه ويتلهف على اخبار الفنانين الشخصية وعلى شراء مجلات الجنس ويكثر استيرادها ، وبذلك نعبد ما نحرمه ونخفيه « والظاهر لنا والخفى على الله » ، ومن ثم ينشأ رد الفعل من الحرمان الى الاشباع ومن التستر الى الاباحة ومن الحجاب الى آخر صيحات الموضة .

وكثيرا ما تصور الامثلة الشعبية مواقف سوء النية مثل « زى شحات الترك ، جعان ويقول مش لازم » أو « بعد ما أكل واتكى قال ده رحته مستكى » ويعم الشعور الدينى فى أى دين مثل « زى قراية اليهود تلتينها كذب » خاصة وأن اليهود معروف بالبخل « احتاجوا ليهودى قال اليوم عيدى » . وقد يظهر النفاق وسوء النية فى صورة مكر ودهاء اشتهرت به بعض الطوائف كما يظهر فى ممارسة رجال الدين للشعائر كما تصور ذلك الامثلة العامية ، فقد تتحول الامامة الى نفاق « ضلالى وعامل امام والله حرام » ، وقد يصبح بعض الافتاء نفاقا « يفتى على الابرة ويبلع المدرة » ، كما قد يصبح الحج نفاقا « الوش وش حاجج والطبع ما يتغيرش » ، وكما قد يصير الصلاة نفاقا « يصلى الفرض وينقب الارض » ، كما قد يصبح التسبيح دجلا « زى القطط يسبح ويسرق » . وقد يقوم النفاق على المصلحة الشخصية ، ما دام الواقع العريض الذى يتحقق فيه الوحى قد غاب ، فيدافع بعض المتدينين عن الملكية الشخصية فى الدين وهو فى فى الحقيقة يدافع عما يمتلك ، وقد يدافعون عن التفاوت فى الرزق وعن خلق الناس درجات وهم يدافعون أساسا عن وضعهم الاجتماعى وتميزهم الطبقى . « والشبعان هو اللى يذكر الله » يقول الرزق على الله ولا يستخدم الدين الا للمصلحة الشخصية « زى التركى المرفوت يصلى لما يستخدم » أو مثل راكب الاوتوبيس المجهد الذى يتظاهر بالاعياء ويقول « هوه مافيش اسلام يا عالم » حتى يترك له أحد الجالسين مكانه . فاذا لم يحصل على مصلحته يقول « راح اللى زمرنا له لله » وكثيرا ماتطغى المصلحة الشخصية على مصلحة الآخرين باسم الدين — « هات عمتك وخدها يوم القيامة » .

٣ — تجاور حياتين : الدين والدنيا :

اذا كانت الازدواجية Dedoublement قد ادت الى الخلط confusion الذى ظهر فى النفاق وسوء النية فانها تظهر أيضا

فى تجاوز حياتين Iuxtaposition اعنى تجاور الدين والدنيا . فما دام الفكر قد انفصم عن الواقع ، وما دام الدين قد انفصل عن الحياة يستقل الدين بنفسه ويتحول الى كهنوت يتصور انه ينفرد بمعرفة الله (فأينما تولوا فثم وجه الله .. البقرة : ١١٥) وله سلوك خاص هو العبادة (ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب .. البقرة : ١٧٧) ومكان خاص هو الجامع أو الكنيسة أو المعبد (جعلت لى الارض مسجدا) وموظف خاص هو الشيخ (او الحبر او القسيس) وزى خاص ولغة خاصة .. الخ ، أى يصبح التفكير الدينى فى حالة من الضمور والانكماش ثم يكون له عالمه خاصا متحجرا لعجز الفرد عن الاندماج بالواقع أو لعدم مقدرته على توجيهه . وبسبب هذا الشعور بالنقص يلتجىء الشعور الى التعمية والتغطية فيكثر من بناء المعابد ومن الاحتفالات بالموالد ويهلل فى اقامة الشعائر ويتحد بالفن الشعبى حتى يقننه من خلال الواقع (وقد حدث ذلك ابان الحكم الفاطمى فى مصر) وتكثر لجان نشر الدعوة والمجالس العليا للدين وتنتشر دروس الوعظ ويتم اصلاح الجامعة ببناء مسجد داخلها .

وهذا كله لم يمنع من ضمور التفكير الدينى وانحساره بين المحافظة على اللاهوت القديم الذى لا واقع له وتبنى التيارات الفكرية الحديثة التى تنتشر فوق الواقع دون ان تتمثله او تغير فيه شيئا ، وهذا ما يفسر لنا غياب الصحف والمجلات الدينية التى تعلن فكرا أو تتبنى واقعا .

ويبدو هذا التجاور بين الدين والدنيا فى أجهزة الاعلام فنجد فقرة من الرقص الشرقى تتلوها فقرة من التواشيح الدينية ، كما نجد فى الصحافة أخبار الدين وأخبار نجوم السينما فى نفس الصفحة وكأن للانسان حياتين خاصة اذا فسرت النصوص على هذا النحو (اذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الارض. .اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع) كما نجد فى الصحافة أيضا أخبارا عن شهداء معارك اليوم وبجوارهم أخبار عن أمسية غنائية كانت بالامس . ويوجد هذا التجاور أيضا فى حياتنا الثقافية ، فتكون الثقافة فى بعض الاحيان تخزينا لبعض المعلومات ولا أثر لها فى حياة المثقفين ، فالجامعية أولى الباحثات عن الموضة ، والجامعى أول الباحثين عن المنصب .

وقد عبرت الامثال العامية عن هذا التجاوز بين الدنيا والدين مثلا « ساعة لقلبك وساعة لربك » ولكن كثيرا من الامثال العامية ترفض هذا التجاور وتعطى الاولوية المطلقة للحياة مثلا « اللى يلزم البيت يحرم ع الجامع » أو « الزيت أن عازه البيت حرام ع الجامع » أو « حصيرة البيت تحرم على الجامع » أو « الحسنة ماتجوزش الا بعد كفو البيت » أو « كل لقمة فى بطن جائع أخير من بناية جامع » . وتحرم الزكاة عند الحاجة « يامزكى حالك يبكى» ، وقد استطاع الحس الشعبى البديهى ان يكشف هذا الكهنوت فى ممارسة الحس الشعائر لان الحياة أقوى من أى مظهر خارجى ، فالصلاة قد تدل على التظاهر بالايمان « بركة يا جامع اللى جت منك ما جت منى » ، وقد لا تنفع التوبة فى تغيير الحال « كل ماقول توبة

يقول الشيطان بس النوبة » وقد تكون قراءة النصوص الدينية مجرد ترتيل دون فهم لمعناها ودون ان يعيها احد « احنا بنقرا فى سورة عبس » او « تقرا مزاميرك على مين يا داود » أما رجل الدين نفسه فيسرى عليه ما يسرى على سائر البشر . وقد لا يكون لروحانيته أثر فيه « هاتوا م المزابل حطوا ع المنابر » ويكون مثالا للكهنوت الذى كشفه فلاسفة التنوير «ما كل من لف العمامة يزينها » ، أما الفقير فيكفيه هم الدنيا لذلك لا تكليف عليه « الفقير لا يتهادى ولا يدادى ولا تقوم له فى الشرع شهادة » وقد يصل الحس الشعبى الى حد الاكتفاء بتجربة الحياة « الصلاة أخير من النوم قال جربنا ده وجربنا ده» ولا يعترف الا بالطبيعة حتى فى العبادة « كل شىء عادة حتى العبادة » .

٤ — الله والسلطة :

بعد ضمور التفكير الدينى وتجاوز الدنيا والدين تتجه العاطفة الدينية الى أعلى فينشأ التصور الافقى لله الذى يكون على راس قمة التصور الهرمى للعالم كما هو الحال عند الفارابى مثلا ، وعلى هذا النحو يصعب التفرقة بين تصور الله وبين تصور السلطة فنعبد الله بتملق السلطة ونعبد السلطة فى شخص الله ، ونفعل كل شىء من اعلى الى أسفل ، من الرئيس الى المرءوس وعلينا السمع والطاعة . لذلك يكثر الرقباء ويحاول كل فرد الوصول الى مركز من مراكز السلطة ليمارس السيطرة على من دونه كما كما نلتجىء دائما الى السلطة لحل النزاع أو لتملقها ونصبح نقطة وصول لا مصدر قهر « يتملق أحد الركاب المحصل أو يتشاجر معه » ، وقد يكون التمسح ببيوت الله مثل التقرب الى مراكز السلطة .

وفى الامثال العامية نجد هاتين الصورتين لله وللسلطة : الخوف والتملق مثل « منتش رب أخاف منك » أو « لا يذكر الله الا تحت الحمل» أو على الفرد إن يكون تابعا للسلطة خاضعا لها كخضوعه لله « ارقص للقرد فى دولته » ما دام عاجزا عن الفعل والالتزام بالواقع « يا فرعون مين فرعنك قال مالقيتش حد يردنى» وكل ما يملكه الفرد هو اغتياب السلطة «السلطان مع هيبته يتشتم فى غيبته » أو السير فى موكبها « ركب الخليفة وانفض المولد » وكلما نال منها رزقا ازداد لها عبودية « من زادك زيده واجعل أولادك عبيده « وقد نشأت معظم هذه الامثال ابان الحكم العثمانى حتى عصر الخديو حتى شبت الثورة العرابية على هذه الاوضاع . ونتيجة لهذا التصور لله وللسلطة ينشأ رد الفعل فى تصورنا الطبقى للمجتمع كما حدث عند الفارابى فى مدينته الفاضلة « فالناس مقامات » ، وخاق الله الناس درجات لا يستطيع أحد تغيير مقامه الذى حدده الله او السلطة له « من عرف مقامه ارتاح » ، وليس له ان يتضرر او يشتكى لان « من شاف بلوة غيره هانت بلوته عليه » ، ولا تشيع فى مثل هذا المجتمع الا اخبار ذوى السلطة « غنى مات جروا الخبر ، فقير مات مافيش خبر » وكما يجوز التقرب الى الله يحدث التقرب للسلطة بالوسائط « يا بخت من كان النقيب خاله » ، ويصبح التطلع الطبقى هو البناء النفسى للفرد « المنصب روح ولو كان فى السكة » ، وتنشأ الجماعات والشلل حول ذوى النفوذ « العيان

ما حد يعرف طريق بابه ، والعفى يا مكتر احبابه » ، ويعم شراء الذمم « يجيب الكويس لاحبابه قال كل شيء بحسابه » خاصة وأن « بوس الابد ضحك على الدقون » .

ونتيجة لذلك يصعب أى عمل جماعي لان الله هو شمس النفوس كما يقول الاشراقيون يغمر كل فرد ولان السلطة هي عين الله الساهرة ،ويكون الجميع امام الله وامام السلطان لا سلطان لهم « زى ولاد الكتاب يتسرعوا من أول كف » أو « زى ولاد الحارة زمارة تجمعهم وعصاية تفرقهم » . وهذا ما عبر عنه الافغاني بقوله : « لو كان مسلموا الهند جرادا وحط على الجزيرة البريطانية لاغرقها » . فاذا تعامل الافراد معا يأخذ كل فرد مظهر المتسلط ويلعب الدور الذى سلب منه « يا أرض ما عليكى الا انا » أو « يا أرض اشتدى ما عليكى قدى » ، ويعوض فى لحظات ما حرم منه آلاف السنين فيبدو « عامل لونة فى بلد قرفانة » أو « عامل عنب والباقى فراطة » ويتحول الدور الى غرور فيؤله الفرد نفسه ثم يأمر ويتسلط ولا يقبل الرد « ما حدش يقول على عسله حامض » .

واخيرا ، قد يقال ان ارجاع ازدواجية الشخصية الى ثنائية تفكيرنا الدينى الموروث شيء لا يدركه الا المثقفون ، فما بال الجمهور الذى لايدرى عن هذه الثنائية الحضارية والتفكير النظرى لذلك اكثرنا من الامثلة العامية لبيان تطابق التراث القديم مع التجربة المعاشة ، ونكون بذلك قد قدمنا لونا جديدا من البحوث الدينية القائم على تطبيق المنهج الوصفى فى دراسة الصلة بين « التراث المكتوب » « والتراث الحى » وتحليلها فى الشعور .

الأيديولوجية والدين

مناقشة لكتاب ماكسيم رودنسون
عن « الاسلام والرأسمالية »

ماكسيم رودنسون ، أستاذ اللغات السامية « الحميرية والحبشية » بالمدرسة التطبيقيـة للدراسات العليا بالسربون ، عالم اجتماع ولغـة وفيلسوف ، صديق للعرب ، ومدافع عن قضاياهم الوطنية ، ويكون مـع

الفكر المعاصر ــ اكتوبر ١٩٦٨

من هو ماكسيم رودنسون ؟

ماكسيم رودنسون عالم اجتماع ومستشرق ، ولد فى باريس سنة ١٩١٥ واتم دراسته فيها ، ثم رحل الى الشرق الاوسط ، وأقام هناك سبع سـنوات كاستاذ ثم كمفتش فى مصلحة الاثار ببيروت . اصبح مشرفا على الابحاث بالمدرسة الطبيقية للدراسات العليـا بالسربون L'Ecole pratique des Hautes Etudes وهو يقوم الان بتدريس اللغه الحبشية القديمة واللغة القديمة لجنوب شبه الجزيرة العربية « اللغة الحميرية » بجانب محاضراته عن اتنولوجيا الشرق الاوسط .

وهو ماركسى مناهض للاستعمار اشرق على تحرير مجلة « الشرق الاوسط » وله مقالات عديدة عن الشرق المعاصر وفى الدراسات الاسلامية عن التاريخ الحضارى والانتولوجى للعالم الاسلامى ، وكذلك عن تاريخ افريقيا وعلم اللغات وعلم الاجتماع .

واهم مؤلفاته هى :

)١(تلك آثارنا ، العمل الاثرى لفرنسا فى الشرق ، دار المكشوف ، بيروت سـنة ١٩٤٣ .

(٢) L'Arabie avant l'Islam (شبه الجزيرة العربية قبل الاسلام) . In Encyclopédie de la Pleiade, Histoire Universelle, Tome II, Paris, 1957.

(٣) Mohamed (محمد) Club Français du livre, Paris 1961.

(٤) La Lune chez les Arabes et dans l'Islam in la Lune mythes et rites, Paris 1962. (القمر عند العرب وفى الاسلام)

(٥) Les Semites et l'Alphabet, les Ecritures (الساميون والابجدية) sud-arabiques et éthiopiennes, in L'Ecrithre et la Psychologie des peuples, Paris, 1963.

(٦) Le Monde Islamique et l'extension de l'Ecrituree arabe in l'Ecriture et la psychologie des peuples, Paris 1963. (العالم الاسلامى وانتشار الكتابة العربية)

وهناك كتابان آخران تحت الطبع وهما :

(٧) (ملخص اتنولوجيا الشرق الاوسط) Précis d'éthnologie du Proche-Orient

(٨) (الاسلام والماركسية) . Islam et Marxisme

جاك برك جمعية فرنسية عربية للدفاع عن القضايا القومية العربية ، وعلى رأسها قضية فلسطين . ومع انه من أصل يهودى ، الا انه عالم منصف، كثيرا ما رد على ادعاءات الصهيونية فى فلسطين ، وعلى تشويههم للتاريخ السامى ، ورفعهم للعنصر اليهودى على حساب العرب . وقد كتب المؤلف هذه الدراسة الممتازة لاصدقائه العرب ، ليعرض لهم ما يستطيعون أن يجدوا فيه احدى مقومات نهضتهم ونصرهم فى المستقبل ، ويخاطب فى نفس الوقت المجتمع الاوربى ، ليعطيه نوعا جديدا من دراسات مشاكل العالم الثالث الذى أصبح موضوع الجميع ، بين مدافع عنه ومهاجم له ، وكلاهما خطيب غارق فيما يسميه رودنسون « صوفية العالم الثالث (ص ٧) ، اى أنه يعطى دراسة علمية لاحدى مشاكل العالم الثالث ، الا وهى الصلة بين الايديولوجية والدين . وقد جعل المؤلف دراسته ملتزمة تحارب بعض جوانب التفكير الاسطورى عند المسلمين (ص ١٠) ، وتدعوهم الى التفكير العلمى فى مجال الدراسات الانسانية ، والدين احد موضوعاتها . فما زال الدين اهم عوامل التحريك عند الفلاحين الذين يكونون غالبية العالم الاسلامى ؛ اى أن فهم الدين هو فى نفس الوقت فهم لمصير المسلمين واشعوب المنطقة (ص ٧) .

ولا يدرس الباحث — وهو أوربى — ظاهرة الدين بروح من التعالى أو التعصب او الاستعمار كما هو الحال فى كثير من الاحيان فى دراسات المستشرقين خاصة فى القرن الماضى ؛ بل يدرسه كصديق يود مساعدة المسلمين على تفهم حاضرهم ، وكأنه أحد مثقفيهم ، خاصة وقد عاش بينهم ، ودافع عن قضاياهم ، فهو اذن نموذج لمفكر أوروبى معاصر ؛ استطاع ان يتحرر من بعض الموانع والعقبات الدينية والاسطورية والتاريخيةالتى كانت تمنعه من حرية البحث والتفكير (ص ٧) . ولنتحدث الان عن منهج المؤلف المنهج الاجتماعى الاقتصادى — وعن موضوعه وهو الصلة بين الايديولوجية والدين .

أولا : بعض المفارقات المنهجية العامة :

١ — من اهم ما يلاحظه المحقق لابحاث المستشرقين ربطها بينالاسلام والمسلمين ، بين الدين والحضارة ، بين العقيدة والتاريخ . فالمستشرق لا يرى الاسلام مجردا ، كما نراه نحن فى كثير من الاحيان بالتجائنا الى مبادئنا وهروبنا من واقع المسلمين ، مجموعة من المبادىء والعقائد والنظم بل يراه موجودا بالفعل متحققا بين المسلمين ، ومؤثرا فى حياتهم ، أى انه يدرس الاسلام على الطبيعة لا فى الكتاب فحسب . وماكسيم رودنسون من هذه الفئة ، يزيد عليها انه عالم اجتماع أولا وماركسى ثانيا مما اهله لدراسة الاسلام والمجتمع الاسلامى ، وبوجه خاص نظامه الاقتصادى ، وبوجه اخص الصلة بين الاسلام كدين والراسمالية كنظام . وفى نفس يعاب على الباحث القاء تبعة ما يحدث فى التاريخ على عاتق الدين ، وكأن الدين مسئول مسئولية مباشرة عن كل ما يحدث فى حياة من يعتنقونه فالاسلام فى رايه مسئول عن قدرية المسلمين وتخلفهم وضعفهم .. الخ

لذلك تحتاج الظاهرة الدينية الى منهج مزدوج ، يدرسها من حيث وجودها فى التاريخ ، وتحققها بالفعل فى بيئة أو مجتمع أو حضارة . وفى نفس الوقت يدرسها من حيث معياريتها واستقلالها عن التاريخ ، خاصة وانها تعبير عن الوحى المعطى من قبل . فان كان المؤلف قد استطاع بمهارة ان يدرس الظاهرة الدينية بمنهج اجتماعى ، الا انه اغفل كلية دراستها بمنهج معيارى . وهذا يرجع بطبيعة الحال الى عدم ايمان المستشرقين بالوحى الاسلامى . ويتضح ذلك فى تكرار بعض العبارات الدالة مثل « مؤلف القرآن » ص ٣١ أو ارتباط تفكير محمد « رسول الله » بتاريخه الشخصى، أو بالايديولوجيات السابقة، أو بالظروف الاجتماعية (ص١٩٧) او ان نجاحه يرجع الى قدرته الفائقة على التكيف ، أو ان الدافع الوحيد لفتح البلاد كان الدافع السياسى الاقتصادى .. الخ .

٢ — جمع المؤلف فى شخصيته كباحث جوانب عدة ، فهو عالم الاجتماع واللغة والحضارة والتاريخ ، أى انه عالم الانسان وفى نفس الوقت هو الماركسى الذى يطبق المنهج الاجتماعى الاقتصادى فى ابحاثه ، معتمدا على تحليلات ماركس . وهو المستشرق الذى يدرس تاريخ الاسلام وحضارته كعالم ماركسى . ولكن المؤلف لم يستطع ان يبرز هذه الجوانب الثلاثة فى وحدة منهجية واحدة ، فيتحدث مرة بأسلوب العالم ، ومرة بايديولوجية الماركسى ، ومرة ثالثة كما يتحدث المستشرق ، لذلك جاءت الفصول متفرقة متعددة الاساليب وكانها مقالات متفرقة جمعها كتاب واحد . فالفصل الثانى مثلا « تعاليم الاسلام » دراسة عن مبادىء الاسلام كما يعرفها القرآن الكريم والسنة ، وعن المثل الاعلى الاجتماعى فى الاسلام، يقوم بها مستشرق متخصص ، وهذا الفصل يأتى بعد الفصل الاول عن تعريف الرأسمالية ويكتبه ماركسى حر . والفصل الرابع دراسة عن الايديولوجية القرآنية وعن التفكير الاسلامى كما هو الحال فى الفصل الثانى . والفصل السادس مخصص لتوجيه الاسلام لاقتصاديات المسلمين وفى نفس الوقت يتحدث عن اخر التطورات فى التفكير الماركسى المعاصر ، ثم يعود اخيرا لدراسة الصلة بين الاسلام والاشتراكية وكيف يكون المجتمع اسلاميا واشتراكيا فى نفس الوقت . هذا التجاور بين الفصول ذات الموضوعات المتعارضة هو الذى منع من ايجاد وحدة فكرية ومنهجية للكتاب .

٣ — يتعرض المؤلف لبعض قضايا تاريخ الاديان المقارن ، فيدرس الاسلام كما يدرس المسيحية واليهودية وديانات الهند والصين واليابان ، ويعتمد فى ذلك على دراسات علماء تاريخ الاديان مثل مرسا الياد فى دراساته عن الطقوس الدينية (ص ٢١٢ — ٢٢٢) ناسيا نوعية الدين الاسلامى الذى يفرق بين الاسلام كما هو موجود فى الكتاب وتاريخ الاسلام كما هو موجود عند المسلمين فى حضارتهم ، وهى التفرقة التى يعسر العثور عليها فى الديانات الاخرى . فلا فرق بين العهد القديم وتاريخ بنى اسرائيل فالعهد القديم هو تاريخ بنى اسرائيل ، ولا فرق بين الانجيل وتاريخ المجتمع المسيحى الاول ، فالانجيل وليد المجتمع المسيحى الاول . تحول الاسلام اذن فى تاريخ الديانات المقارن الى مجموعة من العقائد والطقوس

والعبادات تدور حول الالوهية ، والاسلام بطبيعته يقـوم اساسا على الاعتراف بالناس وبحياتهم ومصلحتهم أولا . لذلك كثيرا ما اسقط المؤلف من حسابه الجوانب الاجتماعية والنظم الاقتصادية فى الاسلام بارجاعها الى اصول لاهوتية اخلاقية عن قصد ليبين ان الاسـلام ـ مهما قيل فى اتجاهاته العلمية ـ دين اولا واخرا كباقى الاديان، محوره الالوهية ، فالزكاة احسان معانها جزء من النظام الاقتصادى فى الاسلام ،والربا محرم لاسباب خلقية مع ان هذا التحريم جزء ايضا من النظام الاقتصادى فى الاسلام . تصور المؤلف الاسلام فى نطاق ضيق حتى يفسح المجال للايديولوجية التى ينادى بها والتى يراها الوحيـدة القادرة على اعطاء نظام اقتصـادى متكامل .

٤ ـ يعتمد الكتاب على كثير من المراجع المباشرة وغير المباشرة حتى ليعد الكتاب مرجعا لتاريخ الاسلام المعاصر ، الا ان الباحث يعتمد ايضا على كثير من المناقشات الشخصية التى دارت بينه وبين بعض الباحثين من زملائه وطلبته العرب وغير العرب وكذلك مع بعض الصحفيين مثل جان لاكوتير كما يعترف بذلك فى المقدمة (ص ١٧) . لذلك غلب على الكتاب اسلوب المناقشة وطابع التفكير الشخصى ، كما انه وقع فى بعض العموميات المعروفة والقضايا المشهورة عن الاسلام ، والتقدم ، والربا ، والقضـاء والقدر .. الخ . التى جعلت من الكتاب أشبه بالمقالات الصحفية المكتوبة للجمهور العريض خاصة اذا علمنا ان الكتاب فى صورته الاولى كان مقالا صحفيا فى عشرين صفحة ثم اصبح كتابا فى ثلثمائة صفحة .

ثانيا : بعض مظاهر التجديد فى التفكير الماركسى :

١ ـ ومما يزيد فى أهميـة الموضوع تعرضه لاحـد احكام ماركس المشهورة على الدين بانه « أفيون الشعب » . وقد انتهى ماركس الى هذا الحكم بعد دراساته للمجتمعات الاوروبية فى العصر الوسيط التى استغل فيها الدين بالفعل فى عصر الاقطاع لصالح رجال الدين والنبلاء وهذا أشهر من أن يعرف به . ودراسة ماكسيم رودنسون احدى المحاولات الجديدة لاعادة التفكير فى قضايا الدين وصلته بالايديولوجية خاصة بعد ان تطور التفكير الماركسى فى هذه القضية وغير أحكامه فيها نظرا للمعطيات التاريخية والاجتماعية الجديدة التى ظهرت بعد ماركس ، اعنى دخول الدين بالفعل مجال الثورة ، حتى اصبح من أهم الدوافع عليها ، وارتباط الله بالارض، والدين بالتحرر، كما حدث بالفعل فى ثورة الجزائر ، وفى الثورات الافريقية فى كينيا واوغندة ، وكما يحدث الان فى فيتنام وانضمام البوذيين الى جبهة التحرير ودخولهم كعنصر من عناصر المقاومة للاستعمار الامريكى وللحـكم العميل فى الجنوب .

٢ ـ يريد المؤلف تطبيق روح الماركسية اكثر من تطبيقه للنظريات الماركسية . وروح الماركسية ترتكز اساسا على الالتزام بالواقع وتفسيره بفروض لا تتعدى حدوده ، ولهذا يرفض المؤلف تجميع الوقائع الجزئية بلا تفسير ، كما يرفض وضع الفروض النظرية الفضفاضة . صحيح أن

الاتجاه الماركسى فى البحث هو الالتزام بالتفكير الموضوعى بالاعتماد على البحث الاجتماعى التاريخى (ص ١٢) ولكن لا بد أن يتم ذلك بروح البحث الحر بصرف النظر عن المذاهب الماركسية للماركسيين والمتمركسين وانصاف الماركسيين ومدعى الماركسية فى اليسار الاوربى وفى العالم الثالث ، فهناك عشرات المذاهب الماركسية بل الوف ! لقد قال ماركس اشياء كثيرة يستطيع كل ماركسى ان يفسرها حسب هواه « ولن يعدم الشيطان نفسه نصا فى الكتاب المقدس يفسره حسب هواه » .

بهذه الروح الحرة لا يتهم المؤلف الماركسيين بالخروج على ماركس بل يتهم نفسه هو بذلك ، فيرفض الماركسية المذهبية الرسمية القائمة Le Marxisme institutionnel كما رفضها سارتر من قبل ، وهى التى تفرض على الواقع بعض المعتقدات الثابتة والمفاهيم المغلقة مما يضر الفكر نفسه ، اذ لا يمكن التضحية بحرية التفكير فى سبيل الالتزام بمبدأ أو الارتباط ببيئة . ومن ناحية اخرى يرفض المؤلف أيضا الماركسية العملية Le Marxisme pragmatique التى تقصر الماركسية على النشاط الاجتماعى والسياسى دون أى اساس نظرى . هناك اذن خطآن يقع فيهما الماركسيون : القطعية أو المذهبية التى يقوم بها الموظف الايديولوجى من ناحية ، والعملية البرجماتية المحضة التى لا تبغى الا المصلحة المباشرة (ص ١٢ — ١٣) ، الخطأ الاول سيطرة النظر على العمل والخطأ الثانى سيطرة العمل على النظر . وهذا يذكرنا بما رفضه كانط من قبل : قطعية فولف من ناحية التى ترفض الحس والعالم الواقع ولا تعتمد الا على تركيب المفاهيم والتصورات ، وشك هيوم من ناحية أخرى الذى لا يعترف الا بالحس وينكر كل نظر سابق على التجربة . وهذان الخطآن هما الواقعان الحقيقيان لكل حركة تجديد ترمى أساسا الى تحديد الصلة بين العام والخاص ، بين المطلق والنسبى بين الكلى والجزئى ، بين الابدى والزمانى ... الخ . وهى مشكلة فلسفية انسانية عامة تظهر فى المنطق وفى الدين وفى السياسة ، بل ان بعض التغيرات التى طرات على المعسكر الاشتراكى فى العقود الاخيرة لتخضع لهذا القانون : كيف يمكن الانتساب الى الماركسية وهى الايديولوجية الشاملة وفى نفس الوقت المحافظة على الشخصية القومية للشعوب ؟ كيف يمكن اعتناق الايديولوجية العامة التى تحدد انماط التفكير وفى نفس الوقت الاحتفاظ بروح البحث الحر المستقل ؟ وبتعبير اخر ، تكمن المشكلة فى الصلة بين الاشتراكية التى تعبر عن العام والديموقراطية التى تعبر عن الخاص .

٣ — ولا ينتسب المؤلف الى الماركسية الفلسفية الذائعة الصيت فى فرنسا التى ساهم فيها سارتر وجارودى ولوففر وشاتليه وغيرهم لانه لانه لا يمكن استنباط الوقائع الخاصة بالتاريخ الاجتماعى والاقتصادى من النظريات الفلسفية ، ماركسية كانت أو غير ماركسية . ان الماركسية لا وجود لها ، بل توجد افكار ماركسية بعضها فلسفى والاخر اجتماعى أو ايديولوجى .. الخ (ص ١٥) والماركسية التى يتبعها المؤلف هى نظريات ماركس فى الاقتصاد والسياسة التى تتركز على العلم ، كما يعتمد على الايديولوجية الماركسية وهى مجموعة القيم التى عرضها ماركس ، أو كما

يقول كارل مانهايم K. Mannheim الايديولوجية الليبرالية الانسانية فى القرن الثامن عشر ، التى تستمد اصولها من التراث الخلقى الفلسفى والتراث الدينى ، أى انها لايديولوجية لتى تعطى أولوية مطاقة للقيم الوطنية والاجتماعية بما فيها القيم الدينية .

٤ — ويرفض رودنسون كل صور الرومانتكية الجديدة فى التفكير الماركسى ، التى تعلى من شأن الانسان ودوره فى التاريخ أو التى تعطى الاولوية للافكار على حساب الظروف وتطور المجتمعات ، ويسمى هذه الرومانتيكية اللا ادرية agnosticisme التى تغفل اسس الماركسية نفسها وتغرق فيما يغرى كل انسان من أدوار البطولة فىالتاريخ خاصة بعد ان اصبح جيفارا وماوتسى تونج ودوبريه وكاسترو وهوشىمنه نماذج الشباب . ان الماركسية تبنى الدور المحدود لعظماء الرجال من توجيه حركات الشعوب (ص ٢٠٤) . ولقد أراد سارتر اخيرا من نقد العقل الجدلى أن يبين اهمية التحليل النفسى للفرد مع التحليل الاجتماعى للتاريخ . ان الانسان فى التفكير الماركسى ليس هو الفرد بل يتضمن عددا من المقاطع النفسية والاجتماعية والتاريخية أى انه حزمة من الخطوط المتقابلة . ان فاعلية الافكار فى تعبئة الجماهير لا يمكن انكارها بل يمكن تقسيم الافكار الى أفكار تعبىء الجماهير واخرى لا تعبىء الجماهير . ويرى المؤلف ان الافكار الدينية من هذا النوع الاخير التى لاتعبىءالجماهير والتى تعبر عن مواقف اجتماعية متشابهة فى صورة اسطورة أو طقس .

٥ — يناقش المؤلف احدى نظريات الفيلسوف الماركسى المعاصر جارودى التى تربط بين التفكير اللاهوتى والتنظيم الطبقى فى كل دين . فمراتب الملائكة أو التدرج السماوى La hiérarchie céleste كما يقول دينيز Denis L'Areopagit الاريوباجى مفكر العصر الوسيط هى نفسها التركيب الطبقى للعصور الوسطى ، فكلاهما له نفس البناء ، وهوالتركيب الطبقى ، سواء فى الفكر هو واضح فى اللاهوت أو فى الواقع كما هو واضح فى المجتمع الطبقى (عامة ، كهنة امراء) . وقد ظهر ذلك ايضا فى نظرية الفيض عند الفارابى وفى ترتيب العقول العشرة التى تدبر الافلاك العشرة ثم فى ترتيب النفوس (عاقلة ، حيوانية ، نباتية) أو فى ترتيب العناصر الاربعة (هواء ، نار ، ماء ، تراب) وتطابقها مع نظريته السياسية فىترتيب طبقات المجتمع من الحاكم حتى الدهماء مارا بطبقات الامراء والجنود والعمال والفلاحين . ويقول الفارابى نفسه : سواء قلت الله او الحاكم أو الملك أو الفيلسوف أو القائد فانى اقول نفس الشىء . ولكن أيهما أسبق على الاخر ، الترتيب اللاهوتى أم التركيب الطبقى ؟ أيهما العلة وايهما المعلول ؟ مهما تكن الاجابة على هذا السؤال يكفينا ان نعلم انه لا يوجد لاهوت فى ذاته Théologie en-soi بل يوجد لاهوت للمجتمع Théologie pour la societe

٦ — ويناقش المؤلف ايضا محاولة الفيلسوف الشاب المأسوف على حياته لوسيان سيباج L. Sebag لتجديد التفكير الماركسى باخر صيحات النظريات فى العلوم الانسانية وهى البنائية وذلك فى كتابه

الماركسية والبنائية Marxisme et structuralisme فقد اراد سيباج ان يجعل انماط الانتاج التى حللها ماركس بدراساته الاقتصادية السياسية ابنية ذهنية خالصة صادرة من الشعور (ص ٢٠٠) ويرى رودنسون أن سيباج قد اثبت البنائية على حساب الماركسية وانه وقــع فى البنائية الشاملة وجعل النظم الاقتصادية معانى لا محاولات موجـودة بالفعل . رفض رودنسون هذا الاتجاه الذى يريد استنباط جميع النظم الاجتماعية من ابنية عامة فى الذهن البشرى ، حتى لا تصبح الماركسية فينومينولوجيا وتعود الفينومينوجيا الى كانط فى تحليله لمقولات الذهن . لا توجد ابنية للانسان المنتج أو للانسان الاكل او للانسان المفكر هناك مجموعة من الانشطة تتحقق على مستوى الفعل . ان الانسان المنتج هو الانسان المفكر لا العكس وهكذا يظل رودنسون ماركسيا وسيباج بنائيا .

٧ — تعتبر دراســة ماكسيم رودنسون محاولة تالية لمحاولة اخرى سبقتها قام بها ماكس فيبر Max Weber رائد هــذا النوع من الدراسات فى الصلة بين الايديولوجية والدين ، ويشير رودنسون اليهــا كثيرا بل يعتبر محاولته الخاصة مكملة لمحاولة فيبر . لقد درس فيبر الصلة بين البروتستانتية والراسمالية (كما فعل رودنسون مع الاســلام والرأسمالية) فى دراسته المشهورة « الاخـــلاق البروتستانتية وروح L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme وانتهى منها الى ان الاخلاق البروتستانتية من دعوة للفكر الحر والفردية والصلة المباشرة بين الانسان والعالم هى السبب فى نشأة الراسمالية الغربية بالاضافــة الى ما يمتاز به الغرب من قدرة على التنظير العقلى الذى تعتمد عليه الراسمالية فى الانتاج والتسويق (ص ٢١٧) . أما رودنسون فانه يقف على الطرف المقابل ويرى ان الطائفية فى الاديان ترجع أساسا الى عوامل اجتماعية تحكم التركيب الطبقى للمجتمع (ص ٢٢٦) . فان كان صحيحا نشــأة الرأسمالية فى البلاد البروتستانتية قبل نشأتها فى البلاد الكاثوليكية — كما يقول ماكس فيبر — فصحيح ايضا — وهــذا ما يؤكده رودنسون — ان الرأسمالية لا تنشأ من قراءة الاناجيل ومؤلفات لوثر وكالفن . وينتهى رودنسون الى ان الدين لا يؤثر فى كثير أو فى قليل فى الأوضاع الاقتصادية.

ثالثا : وضع المشكلة : هل هناك صلة بين الاسلام والقطاع الراسمالى؟

يخصص المؤلف الفصل الاول (ص ١٩ —٢٨) لوضع المشكلة ويتساءل ما هو وضع العالم الاسلامى فى التصنيف العام لنظريات الانتاج وتوزيع الثروات ؟ هل يساعد العالم الاسلامى كنموذج اقتصادى فى فهم تطـــور هذه النظريات وتولد بعضها عن البعض الاخر؟ ما هى العوامل التى ساعدت على هذا التطور ؟ ما هى الصلة بين العوامل الاقتصادية والعوامــــل الحضارية العامة ، وخاصة عوامل الايديولوجية ، وبوجه اخص عامــل الدين ؟ (ص ٨) المشـــكلة اذن هى ما عبر عنها الكتاب « الاســـلام والراسمالية » اى الصلة بين الاسلام كدين والرأسمالية كنظام .

هناك رأيان : الاول ان الاسلام لا يرفض النظم الاقتصادية التقدمية

بدعوته للعدالة الاجتماعية ، وهذا هو راى المصلحين ، والثانى ان الاسلام لا يمنع اقامة نظام راسمالى وهذا رأى بعض المفسرين البرجوازيين وبعض الاقتصاديين الغربيين . وكلا الرايين خطابى لا يعتمد على دراسة علمية أو تحليل موضوعى للمشكلة . فالراى الاول دعوة اصلاحية والراى الثانى تأكيد للمصلحة الشخصية أو لمصلحة الاستعمار .

وفى الفصل الثانى (ص ٢٩ — ٤٤) يعرض المؤلف لمبادىء الاسلام ليرى اذا كانت هذه المبادىء تحبذ قيام الرأسمالية ام تعوقها ، أم هى محايدة فى تنظيم النشاط الاقتصادى .

يرى المؤلف اولا أن القرآن لا يعارض الملكية وهذا حكم سريع لان القرآن لا يعرف الملكية بل يعرف الاستخلاف : « وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه » (٥٧ : ٧) . والاستخلاف لا يكون على المال فقط بل على الارض كلها ، فالمال وديعة لدى الانسان وامانة عنده استخلفه الله عليه فان لم يحفظ الوديعة أعطيت لغيره واستخلف الله سواه : « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفهم فى الارض » (٧ : ٢٩) او : « ان يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء » (٦ : ١٣٣) . وقد ذكر لفظ الملكية فى القرآن حوالى مائة وعشرين مرة ولم يرد مطلقا بمعنى الملكية الخاصة بل بمعنى الملكية المعنوية ، فهناك ملك اليمين(حوالى ١٥ مرة) مثل : « فان خفتم الا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت ايمانكم » (٤ : ٣) بمعنى رعاية الانسان والمحافظة عليه ، وهناك ملك المفتاح« أو ما ملكتم مفاتحه » (٢٤ : ٦١) بمعنى الائتمان ، وهناك ملك النفس (٣ مرات) بمعنى القدرة على النفس لا ملكية الشىء (حوالى ٢٧ مرة) مثل: « قل لا املك لنفسى نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله » (٧ : ١٨٨) ، وهناك ملك خزائن رحمة الله : « قل لو انتم تملكون خزائن رحمة ربى اذا لامسكتم الانفاق » (١٧ : ١٠٠) وهو ملك معنوى فى صيغة التهكم ،وهناك ملك النبوة ، وهو الملك الذى وهبه الله للانبياء (حوالى ٨ مرات) مثل : « وآتاه الله الملك والحكمة » (٢ : ٢٥١) ، وهناك ملك السموات والارض (حوالى ٤٠ مرة !) وهو ملك الله مثل : « الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض » (٢ : ١٠٧) ، والله هو المالك وحده : « قل اللهم مالك الملك ، تؤتى الملك من تشاء ، وتنزع الملك ممن تشاء » (٣ : ٢٦) وكثيرا ما ورد لفظ الملك فى صيغة التهكم مثل « انى وجدت امراة تملكهم وأوتيت من كل شىء » (٢٧ : ٢٣) أو فى صيغة الرفض مثل : « قالوا انى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه » (٢ : ٢٤٧) (١) . وبهذا المعنى يجب فهم السنة والتاريخ ، وهناك من الوقائع فى عصر الصحابة ما يؤيد هذا الفهم لنصوص الكتاب ، فقد ألغى عمر الملكية عام الفتوح ومنعها المقاتلين حتى لا يستكينوا للارض ويتركوا الفتح ، وقد أفاضت كتب الشريعة فى حق الحاكم فى سلب الملكية المستغلة وفى شيوعية المرافق العامة كالماء والكلأ والنار فليس صحيحا اذن كما يقول المؤلف ان القرآن لم يتحدث عن الملكية العامة لوسائل الانتاج . (٣١ — ٣٣) لان الشريعة تقرر الملكية العامة لوسائل الانتاج . وان اردنا الاحتكام الى اللغة لوجدنا ان لفظ الملك ليس اسما بل اسم موصول « ما » وحرف الجر « لـ » وبالتالى فهو

لا يشـــير الى شيء بل يدل على علاقة ، وبلغـــة فلسفية معاصرة تقول ان الانسان فى نطاق الوجودلا فى نطاق الملكية .

ويحتج المؤلف ايضا على اعتراف القرآن بالملكية بأن القرآن قد نظـم الميراث وهذا ايضا حكم سريع فقد ورد لفظ « الميراث » أو « الارث » فى القرآن حوالى ٣٥ مرة ولم يرد مرة واحدة بمعنى الارث الشخصي بل بمعنى ميراث النبوة اى ميراث العلم والحكمة حوالى ٣ مرات مثل : « وورث سليمان داود » ٢٧ : ١٦ أو « يرثنى ويرث من آل يعقوب » (١٩ : ٦) ، أو بمعنى ميراث الكتاب حوالى ٣ مرات مثل : « فخلف من بعدهم ورثوا الكتاب » (٧ : ١٦٩) ، أو بمعنى ميراث الارض حوالى ٧ مرات مثـــل : « ان الارض يرثها عبادى الصالحون » (٢١ : ١٠٥) ، أو بمعنى ميراث الجنة حوالى ٤ مرات مثل : « الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون» (٢٣ : ١١) أو : « تلك الجنة التى نورث من عبادنا من كان تقيا » (١٩ : ٦٣) . والله هو الوارث الاول والاخير كما انه المالك الحق ، وقد ورد هذا المعنى كثيرا حوالى ٦ مرات مثل : « انا نحن نرث الارض ومن عليهـــــا والينا يرجعـــــون » (١٩ : ٤٠) أو : « وانا نحن نحيى ونميت ونحن الوارثون » (١٥ : ٢٣) ، أو : « رب لا تذرنى فردا وانت خير الوارثين» (٢١ : ٨٩) ، أو : « وكنا نحن الوارثين » (٢٨ : ٥٨) ، أو « ولله ميراث السموات والارض » أو ٣ : ١٨٠ ، ٥٨ : ١٠ . والله هو الذى يورث وهو الذى يستخلف : « وأورثكم ارضهم وديارهم واموالهم » ٣٣ : ٢٧ ، أو « وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الارض ومغاربها » (٧: ١٣٧) ، أو « ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا » (٣٥ : ٣٢) أو « وأورثناها قوما اخرين » ٦٤ : ٢٨ ، أو « ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده » (٧ : ١٢٨) أما آية الميراث المشهورة (٤) التى تضع قواعد الارث فهى آية شرطية تظهر فيها اداة الشرط ان حوالى ٩ مرات اى انها حالات قد تحدث ولكنها لا تحدث بالضرورة فاذا تذكرنا أن الاسلام يمنع تكديس الاموال وكنزها ويوصى بسريانها وباستثمارها، يستحيل على المسلم أن يترك وراءه شيئا سوى العمل الصالح والذكرى الطيبة . والرسول لم يترك وراءه شيئا الا من درع مرهون ليهودى . وقد عبر الصوفية عن ذلك بتركيزهم على أن الانسان فى هذا العالم ان هو الا عابر طريق على راحلة .واخيرا اذا حللنا آية الميراث نجد الاتى :

١ — ان الوصية ليست بالشىء فقط بل بالدين وبالتضحية وبالفعل وبالعواطف .

٢ — يمكن توريث آخرين غير الاقرباء ويمكن كتابة الوصية للمصلحة العامة .

٣ — وفاء الدين بالوصية والانسان مدين دائما .

٤ — نصيب الرجل ضعف نصيب المراة يدل على ان الغاية من المال الاستثمار .

واعتراف القرآن بالاجر وبقيمته لا يدل — كما يحاول المؤلف ان يقرب للاذهان — على اية صورة من صور الراسمالية (ص ٣١) بل يدل على قيمة العمل وان العمل هو المصدر الوحيد للكسب ، كما توحى كل الاحاديث

التى تنص على اعطاء العامل اجره قبل ان يجف عرقه على ان الجهد هو المصدر الوحيد للكسب ، وان المال لا يولد من تلقاء نفسه كما هو الحال فى النظام الرأسمالى أو فى الربا ، فالاجر لا يدل بالضرورة على النظام الرأسمالى بل يفيد ضده ، واستشهاد المؤلف بآية موسى : « قالت احــداهما يا ابت استأجره ، ان خير من استأجرت القوى الامين » (٢٨ : ٦) فقد وردت الاية فى قصص الانبياء تحكى أحوال بنى اسرائيل ، كما ان موسى لم يكن اجيرا فقط بل اصبح زوجا ، كما ان العمل الذى قام به عمل مرغوب فيه حتى أن موسى قد تطوع بزيادة ساعات العمل « فان أتممت عشرا فمن عندك » ، وهو عمل شاق « وما أريد ان اشق عليك » ، وليس هذا هــو الحال فى وضع العامل فى النظام الرأسمالى . وفى حكاية موسى والخضر عليه السلام كان اتخاذ الاجر ظاهرا وليس حقيقة « فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض فاقامه قال لو شئت لا تخذت عليه اجرا » (١٨ : ٧٧) والرسول نفسه لا يأخذ اجرا على رسالته : « اتبعوا من لا يسألكم اجرا » (٣٦ : ٢١ ، ٥٢ : ٤٠) وليس معنى هذا ان علاقة الرسول بالناس علاقة تاجر . واستعمال الاسلام لغة البيع والشراء لتجديد الصلة بين الانسان والله لا يدل على تحبيذ القرآن للتجارة ، ولا يعنى أيضا انكار القــرآن للتلاعب بالموازين ورفضه للغش على تصوره للعلاقات بين الناس على انها تجارة ، بل يستعمل القرآن لغة المجاز والتشبيه ويدعو الى الصدق فى التعامل .

ويرى المؤلف ان القرآن لا ينقد التفاوت فى الرزق ويكتفى بلوم الاغنياء ويقلل من شأن الغنى يوم القيامة ، وهذه كلها أحكام سريعة على القرآن (ص ٣١) ، ويستشهد بآيات لا تفيد ما يقصد اليه . فمثلا نجد أن آية « ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض » (٤ : ٣٢) لا تفيــد التفضيل فى المال خاصة وأن هناك آية « ان اكرمكم عند الله اتقاكم » وقد نزلت الآية الاولى عندما طلبت نساء رسول الله ان تغزو كما يغزو الرجال أى ان التفضيل فى الجهاد لا فى المــال . الواحدى : (اسباب النزول ص ٨٥) وانكار القرآن على الاغنياء غناهم « وقالوا نحن اكثر أموالا واولادا » (٣٤ : ٣٤) ليس مبدأ خلقيا فحسب كما هو الحال فى جميع الاديان بل جزء من نظام اقتصادى عام يمنع الاحتكار واستغلال الثروات « كى لايكون دولة بين الاغنياء منكم » (٥٩ : ٧) .

والزكاة ليست عملا اخلاقيا فحسب كما يدعى المؤلف (كل عمل مرتبط بالنية فى الاسلام) بل هو اشعار بضرورة استثمار المال المختزن وبحق الاخرين فيه . وتحريم الربا ليس عملا اخلاقيا فحسب وليس مجرد منع للفائدة بل يقوم على أساس اقتصادى وهو ان المال لا يولد المال ، بل العمل يولد المال فالمال وظيفة لا صاحب له . ويمكن لبيت المال العام ان يستثمر لصالح المسلمين بالقرض ، وتعطى الفائدة للدولة لا للاشخاص ، ويرى حميد الله ان منع الربا هو نوع من التأميم لرؤوس الاموال . وتحريم الربا مثل تحريم الميسر وجميع انواع والشراء المحرمة مثل بيع التمــر على الشجر أو الرضيع فى بطن امه .

ويتناول المؤلف نفس المشكلة فى التفكير الاســلامى المعاصر ويؤيد ابا

الاعلى المودودى فى تأييده للملكية الخاصةضد المفكر الاسلامىالمجدد ناصر احمد شيخ فى ابرازه منع الاسلام للملكية الفردية للارض ، وكان للمؤلف مصلحة خاصة فى تفسير الاسلام تفسيرا راسماليا ليستعيض عنه بعدذلك بالايديولوجية الماركسية . ويؤرخ المؤلف للشيوعية ابتداء من كواد الاول (٤٤٨ — ٥٣١ م) وعند خسروا انو شروان (٥٣١ — ٥٧٩ م) فى فارس وان كانت هناك بعض بوادر الاشتراكية فى الاسلام ، فهى ترجع الى مزدك او الى الاتجاهات الشيوعية الفارسية السابقة على الاسلام ! كما يجعل المؤلف شخصية ابا ذر الغفارى خرافية لم توجد بالفعل ! واذا كان القرامطة قد فرضوا ضرائب على الاغنياء وارادوا اقامة دولة لمصلحة الجميع فان الاسماعيلية ظلت تنادى بالملكية الفردية ! وينتهى المؤلف من هذا الفصل الى ان تعاليم الاسلام ليس فيها ما يعارض النظام الراسمالى وهى نتيجة مرفوضة علميا .

وفى الفصل الثالث (ص ٤٥ — ٨٩) يتحدث المؤلف عن النظم الاقتصادية فى العالم الاسلامى فى العصر الوسيط ويتساءل : هل عرف الاسلام وسيلة الانتاج الراسمالى او القطاع الراسمالى بعد وجود التكوين الاجتماعى الاقتصادى الراسمالى ؟ لقد كانت التجارة هى القطاعالراسمالى وكان المجتمع المكى فى نشأة الاسلام مجتمعا تجاريا ، وكان اغنياء قريش يستثمرون أموالهم فى التجارة ويعطون القروض بالفائدة بطريقة عقلية مدروسة ، وكانوا يقصدون بالبيع والشراء الى زيادة الاموال فحسب (ص ٤٥) وقد استفاد من ذلك من يقومون بنقل التوابل من جنوب شبه الجزيرة الى شمالها . ولكن كيف انتقل رأس المال التجارى الى الانتاج ؟ بعد عصر الفتوح ازدهرت التجارة وانتشر القرض بالفائدة فى عصر بنىامية وبعد قيام الدولة العباسية انتظمت التجارة وخضعت لنظام دقيق للمحاسبة ، وكانت هناك تجارة الرقيق والحبوب والحيوانات والاقمشة، وعرف العرب قوانين العرض والطلب وكانوا يمارسون تجارتهم تطبيقا لها كما يصرح ابن خلدون بذلك . ولم يكن العرب أمناء وكانوا يمارسون الخداع والمغالاة . وبعد ذلك انقسم التجار الى ثلاث فئات : ١ — الخزان او تاجر الجملة بلغتنا الحالية الذى يشترى بسعر منخفض ويبيع بسعر مرتفع . ٢ — « الركاض » وهو البائع الذى يرحل من مكان الى آخر وله موكلون فى كل مكان يبيع لهم . ٣ — « المجهز » الذى يطلب من الوكيل البضاعة . وكانت الفائدة تحسب على أساس نقدى ، وكان الغنى يقاس بمقدار ما يكدسه التاجر من ذهب أو فضة أو أحجار كريمة . وفى بعض الاحيان استثمر الاغنياء اموالهم فى الارض معلنا بداية قطاع رأسمالى آخر . ويرجع جزء كبير من نشاط الاسواق الى التبادل التجارى للسلع التى من نفس القيمة ، خاصة وقد منع الاسلام — هكذا يظن المؤلف — اى تدخل فى نشاط السوق الحر بالاحتكار او بالتأثير على قوانين العرض والطلب .

وبالاضافة الى رأس المال التجارى كان هناك راس المال النقدى (ص ٥٢ — ٦٥) القائم على القرض بالفائدة ، وكان معروفا فى المجتمع المكى . وبعد منع الاسلام للربا ظل العرب يمارسونه بالحيل المعروفة فى

كتب الفقــه . ولكن ظل العرب ضــعفاء فى التجارة وكان ينقصهم « التكنولوجيا التجارية » من بنوك وعمـلاء وتصريف ... الخ . وكانت تجارتهم ثابتة ، بمعنى أن البائع لا يتحرك بل يقف أمام سلعته يأتى اليه المشترون ..

وبالاضافة الى راس المال التجارى وراس المـال النقدى كان هناك راس المال الانتاجى الذى يعتمد على الانتاج التجارى المحدود ، وهو انتاج الحرفيين لآلاتهم المنتجة للسلع ، أى أنه انتاج استهلاكى محض . فالعامل يعمل آلات الصناع وله أجره على ما ينتج دون أن يكون له نصيب فى الانتاج أو فى الآلات . وفى بعض الاحيان يشترك بعض المنتجين معا فى نظام تعاونى على أساس من العقد بين المنتجين . وكانت هناك بعض الصناعات المنزلية المنتشرة المسماة بطريقة الانتاج الآسيوى Le mode du production asiatique هى الصورة البدائية للجماعات الاولى التى لم تتطور بعد فى وســائل الانتاج ، والتى تتميز بالملكية الجماعيــة والاكتفاء الذاتى فى الزراعــة ومتطلباتها قبل أن يبدأ أحد الافراد أو الدولة فى الاستيلاء على فائض الانتــاج .

ينتهى المؤلف اذن الى هــذه النتيجة وهى ان الاســلام لم يؤثر فى النشاط الاقتصادى للمسلمين فى العصر الوسيط خاصــة فى النشــاط التجارى ، وهو ما يتميز به المسلمون ، حتى أن دعاة الاسلام الاول كانوا تجارا وكانت التجارة اهم نشــاط يميز البلاد المفتوحة . فقـــد مارس المسلمون الربا الصريح او المقنع وهو ما يعتمد عليه رأس المال النقــدى ، وقد تعامل المسلمون بهذا النظام مع التجار اليهود فى موانى البحر الابيض خاصة فى البندقية ومع جميع الجمهوريات الايطالية الحرة فى القــرن الثالث عشر الميلادى . والحقيقة أن عدم تأثير الاسلام فى الحياة الاقتصادية للمسلمين سواء فى العصر الوسيط أو فى العصر الحديث ، وممارستهم للقرض بالفائدة والتحايل على الربا لا يدل على أن الاســلام ليس نظاما اقتصاديا كافيا لتوجيه الحيــاة الاقتصادية ، بل يدل على أن الواقــع الاقتصادى يفرض نفسه لانه اقوى من أى تنظير لا يلائمه .

وفى الفصــل الرابع (ص ٩١ — ١٢٨) يحاول المؤلف أن يتلمس الاسباب التى من أجلها لم تؤثر الايديولوجية الاسلامية فى النظم الاقتصادية عند المسلمين . وحاول ان يطبق الاسباب التى اقترحها ماكس ڤيبر على العالم الاسلامى . يرى المؤلف أن هنــاك تفاوتا بين تطور الايديولوجيــة الاسلامية وتطور التنظيم الاقتصادى . فبينما أخذ التنظيم الاقتصــادى النمط الغربى نموذجا له ، لم تتطــور الايديولوجية الاســلامية بالقدر الكافى . قد يرجع هذا التفاوت الى اهمال المسلمين وقدرتهم فى مقابل نشاط الاوربيين واخذهم زمام المبادرة . والحقيقة ان المسلمين لم يأخذوا وحــدهم النمط الاوربى نموذجا لهم بل أخــذته شعوب اخرى كثيرة ؛ وليس الاسلام مسئولا عن اهمال المسلمين أو قدرتهم . ان نظرية ڤيبر عن قدرة الاوربيين على التنظير تشابه النظريات العنصرية ، وكان بعدهم عن السحر ورفضهم للايديولوجيات المحافظة أثرا من آثار عصر النهضة

وعصر التنوير ونشأة العلم وهى حركات تمر بها اكل الشعوب . فاذا كان ڤيبر قد جعل الاخلاق البروتستانتية مسئولة عن قيام النظام الراسمالية للغربى فقد حاول رودنسون تطبيق هذه النظرية وقدم فى هذا الفصل دراسة عن الايديولوجية القرآنية وعن الايديولوجية الاسلامية .

تتميز الايديولوجية القرآنية بالتعقل والتنظير وطلب البرهان ، بل يستطيع العقل اثبات وجود الله وصفاته . ولقد ذكر القرآن فعل «عقل» أكثر من خمسين مرة وذكر « أفلا يعقلون » أكثر من ثلاث عشرة مرة . تنطبق على القرآن اذن نظرية ماكس ڤيبر فى ضرورة العقلانية لنشأة النظام الراسمالى . والحقيقة أن دعوة القرآن للتعقل هى دعوة لحرية الانسان فى الفهم ورفض الوقوع فى الاوهام والاسرار وفى كل ما يعارض العقل الصريح دون أن يكون فيه دعوة للعقلانية وللحرية ، وهى دعامة النظام الراسمالى كما يتصوره ڤيبر . ويرى المؤلف أن هذه الدعوة العقلية مرتبطة بالبيئة العربية نفسها وعلاقة العرب بالارض وبالتجارة ورفضهم للاساطير والطقوس الدينية . صحيح ان العرب كانوا يؤمنون بتعدد الآلهة ولكنها آلهة أقل من مستوى البشر ، لذلك جاء التوحيد الاسلامى عقليا واضحا وجاء الاسلام قائما على العقل والتجربة معا .

ويرى ماكس ڤيبر ايضا أن الايمان بالقضاء والقدر يمنع من نشأة الرأسمالية ، وقد اتهم المسلمون بالقضاء والقدر . والحقيقة أن الاسلام انكر هذه العقيدة عند العرب قبل الاسلام ومنع الرسول من الخوض فيها لتركيز الجهد على العمل والصوفية هم المسئولون عن أشباه هذه الدعوة من زهد وتوكل ورضى (ص ١٠٦ — ١٠٩) . ويرى ڤيبر أيضا أن السحر هو العدو الثانى للرأسمالية ، والقرآن فى رأى المؤلف يعترف بالسحر (ص ١٠٩ — ١١٣) فقد أكلت عصى موسى ثعابين السحرة. ولكن الحقيقة أن دعوة الاسلام الى العقل والى الفهم تمنع من الالتجاء الى جميع الوان السحر من كهانة وعرافة ونفث فى العقد .. الخ ..

أما الايديولوجية الاسلامية فى التاريخ فانها تؤيد أيضا الدعوة للتنظير وهذا ما ظهر فى تدوين الحديث وقدرة المسلمين على وضع مناهج النقل التاريخى واصول علم النقد التاريخى التى وضعت فى أواخر القرن التاسع عشر عند الاوربيين عند سيجنوبوس ولانجلوا Seignobos, Langlois فى كتابهما المشهور مقدمة فى العلوم التاريخية Intro. aux sciences historiques (مع أن رودنسون يدعو الى عدم التصديق بالحديث الا فى حالات نادرة) يؤكد علم الحديث اذن الطابع العقلى لتفكير المسلمين كما ان السحر وانتشاره فى العصر الوسيط لم يمنع المسلمين من التقدم فى العلوم ، كما لم تمنع القدرية (التى يسميها ليبنتز Fatum Mohametanum من سعى المسلمين. فالاسلام يدعو للعمل ، والجهاد أوضح مثل على ذلك . واذا كان العصر الوسيط لم يعرف مفهوم التقدم Progres ولم يعرف الا مفهوم « العلو » Superiorité فذلك يرجع الى تصوره لقدرة الله المطلقة وعدم ظهور الوعى الطبقى . وينتهى المؤلف الى أن الاسلام لم يكن عائقا للراسمالية — كما يدعى ڤيبر — وهذا واضح عند سكان مزاب فى جنوب الجزائر وهم

ينسبون الى احدى فرق الاباضية يقدسون العمل ومعظمهم من التجار ويقرضون بالفائدة ويستعملون كثيرا من الحيل لتفادى الربا . ليس هناك اذن ما يمنع من تطور العالم الاسلامى ودخـوله فى طريق الراسماليـة الحديثة (ص ١٢٩) .

والواقع أن كلا النظرتين خاطئة . لم يكن الاسلام لقدريته وايمـانه بالسحر حائلا دون ظهور الرأسمالية كما يظن ماكس ڤيبر ، فالاسـلام ليس قدريا ، ولا يؤمن بالسحر ، والراسمالية موجودة فى العالم الاسلامى فى تطوره الطبيعى من الرأسمالية التجارية ، الى الرأسمالية النقـدية ، الى الراسمالية الزراعية ، الى الراسمالية الصناعية . وغير صحيح أيضا أن الاسلام لم يمنع من ظهور الراسالية فى اشكالها الاولى كما يظـن رودسون : فالاسلام لا يعرف الراسمالية كنظرية كما أن القطاع الرأسمالى عند المسلمين يرجع الى تطور طبيعى من الاقطاع .

وفى الفصل الخامس (ص ١٣١ — ١٩٣) يحاول المؤلف أن يدرس الراسمالية المعاصرة فى العالم الاسلامى ليجيب على الاسئلة الثلاثة الآتية:

١ — هل نشأ القطاع الراسمالى من داخل العالم الاسلامى أو من خارجـه ؟

٢ — هل ساعد الاسلام على انتشار الراسمالية أم كان عائقا لها والى اى حد ؟

٣ — هل للراسمالية المعاصرة نوعية خاصة وهل الاسلام سبب هذه النوعيـة ؟

ويجيب المؤلف على السؤال الاول — نشأة القطاع الراسمالى من داخل العالم الاسلامى او من خارجه — بعد دراسة التاريخ الاقتصادى المعاصر للبلاد الاسلامية مثـل مصر وتركيا وايران وسوريا ولبنان والعـراق ، ينتهى الى أن الراسمالية قد نشأت من الخارج بعد تبنى النمط الاوربى للانتاج . وهذا واضح فى مصر فى عصر محمد على وبناء راسمالية الدولة والاحتكار الزراعى والصناعى والتجارى ، وبدأ الراسمال الاجنبى فى الغزو وعدم استطاعة الرأسمالية الخاصة الوقوف أمام المنافسات الاجنبية. ثم بدأ القطاع الرأسمالى الوطنى بعد ذلك بتأسيس طلعت حرب لبنك مصر لتمويل المشروعات الوطنية ، ولو تكن الصناعات قد بدأت بعـد الا الحرفية . خلاصة القول أن النموذج الاقتصادى للعالم الاسـلامى المعاصر كان المشروع الراسمالى الخاص ثم أخذ هذا النموذج فى التطور تبعا لابنية الاقتصاد الغربى . وكانت الدولة تقوم بتسهيل الاستثمارات وكانت الراسمالية الصناعية تقليدا مباشرا لنظم الغرب ، أما الراسمالية الزراعية فقد نشأت من داخل المجتمع الاسلامى نفسه خاصة فى مصر . وكانت راسمالية البنوك الزراعى اى أن راس المال الحقيقى كلن هـو الارض . ولا يمكن اعتبار الصناعات التحويلية ضمن القطاع الراسمالى لانها كانت متناثرة محدودة . وقد نشأ القطاع الراسمالى بعد ذلك بعد التوسع فى المدن ، وزيادة الدخل العقارى ، ونمو الملكية العقارية الخاصة (ص ١٤٦) ولم يكن فى استطاعة البلاد الاسلامية الحصول على نموذج أوربى أمريكى قبل الغزو الاستعمارى .

ويجيب المؤلف على السؤال الثانى ــ اثر الاسلام فى النظم الاقتصادية الحالية ــ بأن الاسلام لم يوجه اى اعتراض على وسيلة الانتاج الراسمالى. فهناك صناعة المشروبات الروحية التى تعد من الصناعات الرئيسية فى الجزائر ، واستعمال النساء والاطفال فى المصانع وكذلك صناعة البن والدخان . وقد يكون تحريم القرض بالفائدة مما يمنع تجميع رءوس الاموال ، ولكن هذا الدور كان ثانويا للغاية نظرا لكثرة التحايل على هذا التحريم . ورفض المسلمون الاستثمار فى الصناعات وكانوا يستثمرون دائما فى الارض بالتأجير وبالقرض بالفائدة . وينتهى المؤلف الى ان الاسلام لم يؤثر فى النظم الاقتصادية الا من ادعاء الحمية الدينية أو النفاق البورجوازى . ويرى المؤلف أن معارضة الاسلام للرأسمالية أسطورة لان الاسلام لا يتعارض مع اية صورة من صور الانتاج الراسمالى (ص ١٦٦) بل أن الاتجاه التعاونى نشأ من بعض الافكار العلمانية المحضة (ص ١٦٧) . والحقيقة انهذا تعسف كبير : فصناعة المشروبات الروحية انشأها الفرنسيون فى عصر الاحتلال الفرنسى يرجع الى التخلف الصناعى الذى لا يحتاج الى الصناع المهرة ، كما يرجع الى انخفاض أجور هذه الفئة من الصناع ، وصناعة البن والدخان ليس فيها ما يضاد الشرع . والنظام الاقتصادى فى الاسلام لا يرجع الى هذه النظرة الضيقة من حلال او حرام بل الى التنظيم الاقتصادى الاسلامى ككل . وبسبب هذه النظرة الضيقة يعتبر المؤلف ان المملكة العربية السعودية هى الدولة الاسلامية الوحيدة التى تمنع الربا وبذلك تكون متمشية مع الاسلام ! ولكن الاموال التى يضيعها حكام هذه الدولة فى البنوك الاجنبية بالفوائد المركبة وكسبهم المال بلا جهد الا تعد ربا ؟ (ص ١٦٥ ــ ١٦٦) . وبجوار هذا المصدر الخارجى Exogène للراسمالية فى العالم الاسلامى هناك ايضا المصدر الداخلى Endogène فقد كان النظام الراسمالى هو السائد فى البلاد المفتوحة ، لانه يتفق مع الفر دالطبيعى الذى لا يعتمد على اى تنظيم جماعى بل يعتمد على المجهود الفردى وحده . ولكن الاسلام لا يعتبر مسئولا عن نشأة النظام الرأسمالى من الخارج أو من الداخل ، اذ ترجع هذه النشأة الى عوامل اجتماعية وتاريخية محضة .

ويجيب المؤلف عن السؤال الثالث ــ نوعية الراسمالية المعاصرة وهل الاسلام سبب هذه النوعية ــ بأن الرأسمالية فى العالم الاسلامى تتميز بأنها قليلة النشاط ، وساعد على ذلك عدم الاستقرار السياسى فى الشرق الاوسط ، وهجرة بعض العناصر النشطة الى دول افريقيا وامريكا اللاتينية ، كذلك يتميز اقتصاد المنطقة بالرغبة فى الكسب المباشر السريع دون مجهود كبير ، أو على الاقل بمجهود فردى وبعقلية الوسيط دون الاعتماد على الرأسمالية المباشرة ، مع نقص فى الخبرة وميل أصحاب الاعمال الى الحياة المترفة : يخشون المغامرة وينقصهم التنظير والتخطيط ، يتجهون نحو الشىء ونحو الكم . ويترك معظم الشعوب التى لاتدين بالاسلام فى نفس هذه الخصائص ان كانت على نفس المستوى من التطور . وكانت علاقة أصحاب الاعمال بالعمال تقوم على الاستغلال دون مشاركتهم فى الارباح ولم تتدخل السلطات الاسلامية فى ذلك ، واعتمد أصحاب الاعمال على تشغيل الاطفال دون تحديد لساعات العمل (ص ١٧ ــ ١٧٨) .

لم يؤثر الاسلام اذن فى سير القطاع الراسمالى فى العالم الاسلامى ، بل استغل الدين من البورجوازية فى اعطاء القطاع الراسمالى صفة الشرعية (ص ١٨١) .

ويرفض المؤلف جميع المحاولات التى قام بها بعض المفكرين المعاصرين لبيان الجوانب الاشتراكية فى الاسلام مثل تحديد الملكية ، ولدعوة الى التضامن الاجتماعى (ص ١٨٢ — ١٩٠) فالملكية حسب التعريف المشهور هو حق الاستغلال والانتفاع والتصرف فى الشىء طبقا للقانون ، وكل من اساء استعمال هذه الحقوق الثلاثة نزعت منه الملكية ، وكان بيت المال هو راس مال الدولة ولها الحق فى استثماره للمصلحة العامة ، فالملكية فى الاسلام مرتبطة بالاستثمار ، ويمنع الاسلام تكديس الاموال وتخزينها (ص ١٨٣) . ومع ذلك يرى المؤلف أن ذلك كله لم يمنع من تنمية القطاع الرأسمالى فى البلاد الاسلامية ، وأن كل هذه المحاولات هى تغطية الاشتراكية بشعارات اسلامية أما للحد منها أو لدعمها ، اذ يستطيع الرجعيون والتقدميون على السواء استعمال شعارات الدين . كما يرفض المؤلف محاولة مصطفى السباعى فى كتابه « الاشتراكية فى الاسلام » ويرى أن مبادىء التضامن الاجتماعى التى يعتمد عليها المفكر المصلح لا تكفى لتكوين ايديولوجية فعالة ، ويجعل هذا الاتجاه مجرد نظرة لا اساس لها فى واقع المسلمين . ويرى أن الاسلام دعوة للاقتصاد الحر وان اشتراكية الاسلام كغيرها فى سائر الاديان انسانية محضة . خلاصة القول أن من يربط الاسلام بالراسمالية بورجوازى يبغى مصلحته الخاصة ويغطيها بشعارات الدين ، ومن يربطه بالاشتراكية خطيب متحمس ما زال فى مرحلة الاصلاح الدينى . ويرى المؤلف أن الاشتراكية لم تتحقق بالفعل الا فى ثورة اكتوبر فى روسيا . واذا كانت حصيلة الثورة الفرنسية اقامة دولة ديموقراطية فحصيلة الثورة الروسية اقامة دولة دون طبقات متميزة . وينتهى المؤلف بقوله : « لا يوجد طريق اسلامى للاشتراكية . قد يكون هناك فى المستقبل طريق مراكشى أو جزائرى أو مصرى أو عربى أو تركى أوايرانى نحو الاشتراكية ، ولكنمن المستبعد أن تنبع هذه الخصائص من الدين الاسلامى » (ص ١٩٣) . ينفى المؤلف اية صلة بين الاسلام كدين والاشتراكية كنظام .

رابعا — الايديولوجية والدين :

الدين أيديولوجية بطبيعته ، ولا يستطيع ان يدرك ذلك الا من تحرر من تصور الدين القديم كمجموعة من العقائد المغلقة او العواطف الصوفية التى تشوبها الاساطير والمعتقدات الشعبية . وقد استطاع رودنسون أن نتحرر من هذا التصور القديم واستطاع أن يفهم الدين كايديولوجية ، وساعده على ذلك اعتناقه للماركسية ، كما ساعده اتباع المنهج النظرى لا المنهج التاريخى (ص ٨) ولذلك رفض رودنسون استعمال منهج المستشرقين الذين يؤرخون « للانسان المسلم » واتبع منهجا نظريا اجتماعيا يدرس فيه المجتمع الاسلامى .

ويخصص المؤلف الفصل السادس والاخير (ص ١٩٥ — ٢٤٣) بعنوان

« ختام ووجهات نظر » لهذا الموضوع ويبدأ برفض الايديولوجية السياسية لتكوين نظام اقصادى اشتراكى ، لانها سرعان ما تتحول الى الصور الاولى للنظام الراسمالى ، اذ أنها تنشأ أولا بدافع وطنى ، وتكون للبورجوازية هى أول من يستفيد بمرحلة ما بعد الاستقلال ، وهذا واضح فى كثير من البلاد النامية فى آسيا وأفريقيا (ص ٢٢٧ — ٢٢٨) ، ولا يكفى التخطيط غير الملزم لتوجيه الاقتصاد توجيها اشتراكيا (يستشهد المؤلف بالايديولوجية الكمالية فى تركيا وباتجاه الثورة العراقية سنة ١٩٥٨) . أن الايديولوجية السياسية لا تكفى أن لم تصبح فى نفس الوقت ايديولوجية اقتصادية ، ومن ثم تفرض الايديولوجية الاشتراكية نفسها ، ويساعد على ذلك قوة الشعوب المتحررة حديثا وانتشار الايديولوجية الماركسية بين مثقفيها ورغبتها فى القضاء على أصحاب الامتيازات وقت الاحتلال وفيما بعده .

ثم يصنف المؤلف الايديولوجيات الى ثلاثة انواع : ايديولوجية وطنية تقوم اساسا على الوطن كقيمة ، وايديولوجية دينية تقوم على تعظيم الله ، وايديولوجية انسانية أو ايديولوجية شاملة تجعل من الانسان القيمة الاولى (ص ٢٣٠ — ٢٣٢) . ولكن ينقص هذه الايديولوجيات الثلاث الاساس الاقتصادى ، وقبول هذا الاساس معناه الاعتراف بالصراع الطبقى وهو مقياس صدق ايديولوجية عن اخرى . ولاشك أن الايديولوجية الشاملة هى اقربها الى تأكيد هذا الصراع ، لان الايديولوجية الوطنية أو الدينية تتحول فى كثير من الاحيان على أيدى الوصوليين وأصحاب الامتيازات باسم الوطن مرة ، وباسم الدين مرة أخرى ، الى رجعية أو فاشية . والايديولوجية الاشتراكية وحدها ، التى تقوم على الصراع بين الطبقات ، هى القادرة على الالتزام بقيمها .

ولكن ما هو دور الدين فى الايديولوجية ؟ لقد لعب الدين فى العصور الوسطى نفس الدور الذى تلعبه الايديولوجية فى العصور الحديثة (ص ٢١٦ — ٢٢٢) صراحة أم كغطاء لعوامل اقتصادية . وقد استطاع المؤلف أن يكشف عن استغلال الدين كوسيلة للحد من التيار الثورى ، وللابقاء على المكاسب الطبقية للمفسرين ، كما استطاع ان يحلل ظاهرة سوء النية فى التفسير ، وكيف يتم التفسير بدوافع اقتصادية بحتة تحت غطاء من المحافظة على العقائد والقيم الاخلاقية ، اى انه استطاع ان يبين الصلة بين التدين والنفاق ، وهى الصلة التى تحدد التكوين النفسى للبورجوازية التى تدعى الايمان والتمسك بالدين . ولا يتحرج المؤلف من ذكر الوقائع المشهورة كالحروب الصليبية فى تغطية الدوافع الاقتصادية تحت ستار الدين (الكسب التجارى لجمهورية البندقية من نقل المحاربين ، رغبة الامراء فى احتلال اراض جديدة .. الخ) (ص ٢١٦ — ٢١٧) ، ويندد بتفسير بعض المتدينين تفسيرا يراعى التفاوت فى الرزق ويبقى على التركيب الطبقى باسم الدين . يدعو المؤلف اذن الى التفسير « اليسارى » للدين فهو أقرب الى طبيعته كعامل محرك فى ثورات الشعوب وفى تعبئة الجماهير لاغراض اقتصادية (ص ٢٣٢) ولكن اراد أولا بناء الشعوب بطريقة يستطيع الفرد بها أن يضع النظام الاقتصادى وما زال الاسلام

يستعمل للحد من التيار الثورى وللمحافظة على المكاسب الطبقية (ص ٢٣٤) ولقد التجأ من طبقت عليهم بعض قوانين الاصلاح الزراعى فى سوريا الى علماء الدين يطلبون منهم العون ضد الاتجاهات الاشتراكيـة أ ان الايديولوجية الرأسمالية لا تحتاج الى تعبئة الشعوب فهى تلقائية يعمل بها كل فرد اما الايديولوجية الاشتراكية فلابد لها أولا من تعبئة الجماهير وتوعيتهم وانشاء الكوادر وتنظيمها .

ولكى تستطيع الايديولوجية الاسلامية أن تقـوم بمهمتها عليهـا أن تدخل فى الصراع الطبقى ، وان تحرك المسلمين بدافع من هذا الصراع (ص ٢٢ — ٢٤٣) . ويجب اذن أن يعاد تفسير الاسـلام فى الصراع الطبقى ، بعد تعبئة جماهير الفقراء والمعدمين وأصحاب الحـق ، وان تصاغ أخلاق النضال كما هو الحال عند المسلمين اليساريين فى السنوات الاخيرة ، ودخول بعض رجال الدين فى الثـورات المسلحة فى أمـريكا اللاتينية ، بذلك يقضى المسلمون على كل التفسيرات الرجعية للاسـلام التى تجعل منه حدا عائقا للتحول نحو الاشتراكية باسم الدين مرة ، وباسم التقاليد مرة أخرى ، وباسم الوطن والارض مرة ثالثة ان مصـير العالم الاسلامى مرتبط بالصراع الطبقى الذى لابد وأن يأخذ مكانه فى المستقبل (ص ٢٤٢) ، وبذلك تثبت الايديولوجية الماركسية انها أقدر الايديولوجيات على تعبئة الشعوب وتحريكها . لا يكفى الاسلام اذن فى نظر المؤلف ، كايديولاوجية فى العصر الحاضر الا اذا دخل فى صراع الطبقات (ص ٢٤٥) . صحيح أن العالم الاسلامى له نوعيته ، ولكنه لا يند عن القوانين العامة للتاريخ الانسانى وقد يحل الصراع بين الجماعات السياسية محل الصراع الطبقى ، (كما حدث غداة استقلال الجزائر) ولكن يبرز الصراع من جديد لانه ضرورى فى مرحلة التحول من نظام اقتصادى الى نظام آخر . ولا يكفى أن تقوم الدولة بهذا التحول لان الطبقة الحاكمـة تجرى هذا التحول فى صالحها لما تتمتع به من امتيازات وسلطة أخـذ القرارات واعطاء الاولويات فى التخطيط (ص ٢٣٦) ، ويستمر هـذا فترة طويلة مع استمرار الوعود برفع مستوى الشعب . فاذا ارتفـع المستوى الى حد قليل ظن الناس أن ما تتمتع به الطبقة الحاكمة جزاء لها على ما قامت به ولا يمكن للطبقات الحاكمة أن تتخلى عن امتيازاتها اذا ما طلبت منهما الطبقات الكادحة ذلك . ومن ثم ينشأ الصراع ، ولا يمكن للمساومات وللخطب ولوسائل التهدئة والتسكين أن تخفف من حـدة الصراع الموجود بالفعل . ولقد لعب الاسلام فى الماضى دوره فى الصراع بين الطبقات عندما انتصر ضعاف المسلمين له ضد تجار مكة واشرافهم . وان جرائم الاقطاع فى الريف المصرى فى العصر الحديث لاصدق دليل على ذلك .

ولكن مهما كان الدين قادرا على تحريك الشعوب ، خاصة بالنسبة للاسلام وأوضاع المسلمـين الحالية من تعرض لاخطار الاسـتعمار والرأسمالية والصهيونية العالمية ، فلابد وأن يتحول الى ايديولوجيـة كاملة وهى وحدها القادرة على اعطاء الاسس النظرية للثورة . وذلك لايتم الا اذا تحول الى ايديولوجية اقتصادية . ويرى المؤلف أن الايديولوجية الاسلامية لا تستطيع أن تقـوم بدورها فى ملء الفـراغ الذى تتركـه

الايديولوجية الاقتصادية التى هى وليدة العصر الحديث(ص٢٣٢) ، اذالم يشأ الدين أن يغير النظم الاقتصادية السائدة تغييرا جذريا بل تابع النظم القائمة ونشطها (تنشيط التجارة بعد عصر الفتوح) . ولكن هذا الحكم هو اسقاط للايديولوجيات المعاصرة على التاريخ القــديم الذى كانت مشاكله من نوع آخر . فاذا كانت مشكلة العصر هى العدالة الاجتماعية والمساواة بين الناس ، فان مشكلة العصور القديمة كانت تحرر الانسان الداخلى وهذا ما قامت به الاديان . ويعترف المؤلف بأنه يمكن وضــع ايديولوجية اقتصادية ثالثة (غير الرأسمالية والاشتراكية) وهذا ما ينكره الاقتصاديون الغربيون الذين لا يرون بديلا للرأسمالية الا الاشتراكيــة (ويقصدون بها الشيوعية لتخويف البلاد النامية) . ولا يعتمد هــذا الطريق الثالث فى رأى المؤلف على الدين بالمعنى التقليدى ، فليس هناك اقتصاد مسيحى أو اسلامى أو يهودى أو بروتستانتى ، فرنسى أو المانى او عربى او تركى ، بل هناك نظم اقتصادية علمية تتطور حسب الاوطان والظروف لكل بيئة . ولو أن المؤلف درس بعض المحاولات الاقتصادية الممتازة فى التراث الاسلامى مثل « السياسة الشرعية » لابن تيمية أو « الطرق الحكيمة فى السياسة الشرعية » لابن القيــم أو « الحسبة فى الاسلام وظيفة الحكومة الاســـلامية » لابن تيمية لاستطاع أن يحلــل الايديولوجية الاسلامية فى جانبها الاقتصادى السياسى ولوجد فيها مقومات الثورة الاقتصادية والتنظير السياسى (الولايات) والاقتصادى (الاموال) والقانونى . (الحدود) . ان عقائد الاسلام لا تتغير (هذا ما يعيبه المؤلف (ص ١٩٨) بل يتغير تفسيرها حسب تطور الواقع نفسه وثورية المفسر . فاذا تطور الواقع أكثر من مسايرة التفسير له ظن الباحث أن عقائد الدين لم تتغير ، واذا تطور التفسير أسرع من مسايرة الواقع له (كما هو الحال فى تفسير أبى ذر الغفارى فى عصر بنى أمية) بدأ الاسلام أكثر تقدما من الواقع نفسه . وتلك مهمة المفكر المسلم فى العصر الحديث فى اعادة التنظير وهو يعبىء الجماهير فى ثورتها وفى صراعها مع آلهة العصر .

جارودى فى مصر

جميل للغاية أن تنفتح التجارب الاشتراكية فى بلدان العالم الثالث على غيرها من التجارب حتى يمكن أن تعطيها من خبرتها ، خاصة اذا كان لديها نموذج فريد لم يسبقه اليها احد ، أو أن تأخذ منها اذا كانت تشعر بحاجة لذلك لسد النقص فيها . ولكن أجمل منه أن يتم هـذا الانفتاح على المستوى الشعبى لا على المستوى الرسمى ، فالصحافة الآن ملك الشعب بملكية الاتحاد الاشتراكى لها ، والاتحاد الاشتراكى هـو تحالف قوى الشعب العاملة عند مر برضى ومن لا لايرضى . اذ يحتـاج المثقفون حقا لمن يلتقون معه باستمرار ، يحاورونه ويحاورهم ، ويناقشونه ويناقشهم ، ويسمعونه ويسمعهم ، وهذا يفسر لنا سبب الاقبال الشديد على مثل هذه اللقاءات ، ورفض قصر الدعوات على البعض دون البعض الآخر وحتى يتم التحام حقيقى بين الزوار الكرام وجماهير المثقفين التى يدل حرصها على اللقاء على انفتاح حقيقى على تجارب الغير ، وعلى عشق غريب لكل ما يدور فى تيارات الفكر العالمى ، وعلى أنهم بالفعل الطليعـة الواعية من الشعب .

وقد تمت زيارة روجيه جارودى لمصر فى الشهر المـاضى ، وكانت زيارة ، من حيث الترتيب والتنظيم واللقاء ، أجـدى بكثير من زيارات سابقة لها مثل زيارة سارتر الذى تحول فى غمضة عين الى نجم اجتماعى تتهافت عليه الالوف طلبا لتوقيعاته أو رغبة فى رؤية رفيقة حياته ، حتى عزل عن جماهير المثقفين ولاسيما المتخصصين منهم ، وقد بحث سارتر عن المثقفين فلم يجدهم ، ذلك لانه لم يحاورهم ولم يحاورونه ، وهـو فيلسوف الجدل ، حتى لقد كانت زيارته للجامعة أقرب للهرج والمرج منها الى اللقاء الفكرى ، كما كانت محاضرته فيها عطاء دون اخـذ ، وكانت الزيارة كلها أقرب الى السياحة منها الى اللقاء الفكرى . لم يناقشه أحد فى قضايا « الوجود والعدم » ، وقد كان يود سماع آراء المثقفين فيها ، فالمفكر ينال بالفكر أكثر مما ينال بالدعوات .

أقول ان زيارة جارودى لمصر كانت احسن ترتيبا ، واجدى لقـاء ، وأثمر فكرا ، على الاعل لقد فهمنا الرجل ، ولا ريب أنه فهمنا أيضا أو كان يفهمنا قبل أن يأتى وتأكد لديه ما رآه وسمعه . عقد المثقفون معـه لقاء ، وكانوا يرجون لقاءات عدة . كان هناك لقاء فكرى بالاضافة الى الجانب السياحى ، شارك فيه عدد من المثقفين ، وشارك فيه الجمهور على صفحات الجرائد ، ولا ريب أنه سيظل يشارك فيه لمدة طويلة فى مجلاتنا الثقافية وندواتنا الفسلفية .

الكاتب ، يناير سنة ١٩٧٠ ، العدد ١٠٦ .

وليس الغرض هنا هو كتابة تقرير عن هذه الزيارة الكريمة أو وصف برنامجها أو تلخيص ندواتها ومحاضراتها بل معالجة ما طرحته بيننا من قضايا وما اثارته وما لم تثره فينا من أفكار .

وفى مثل هذه الزيارات التى يتم فيها اللقاء بين أحد المفكرين الاجانب، خاصة اذا كان من امثال جارودى ، المفكر الفيلسوف ، الاشتراكى ، وبين مثقفينا ان نستفيد منه اكثر مما نفيده ، وان نتعلم منه أكثر مما نعلمه ، وان نسمع له أكثر مما نسمعه نحن . لقد تصورنا جارودى على انه مستشرق من طراز برك وردنسون وغيرهم ، ضليعا فى الحضارة الاسلامية ، خبيرا بأحوال المسلمين الحاضرة ، عليما باللغة العربية ، بل ومؤمنا بكتاب الله وسنة رسوله لكثرة ما سمعنا من الآيات القرآنية والاحاديث النبوية ، فاستمعنا اليه وهو يحاضر فى الحضارة الاسلامية — التى يسميها الحضارة العربية وهى تسمية خطأ لانتساب الفكر الى للدين لا الى الجنس — وفى الاسلام كما نستمع الى شيخ الازهر ، فاستشهد الفيلسوف الكريم بالنصوص الدينية من الكتاب والسنة ارضاء لاذواقنا، اى اننا استمعنا اليه فى اشياء يحتاج هو لسماعها منا ، وهذا شىء طبيعى لا ندعى فيه نحن موقف الاساتذة ولا نطالب منه أن يأخذ موقف التلميذ، لان معلوماته عن التاريخ الاسلامى كحضارة أو عن الاسلام كدين لا تزيد عن معلومات اى مثقف أوربى عادى غير متخصص ، يعلم ان العرب كانوا حملة العلم الى اوربا ، وانهم نقلوا العلم اليونانى وزادوا عليه مشكورين، ويعلم ان الاسلام دين أتى لصالح الفقراء والمعدمين ، وأن كل دين سماوى هو بالضرورة دين أتى لصالح الجماهير الى آخر ما يقال فى الصحافة واجهزة الاعلام والندوات والمحاضرات فى الغرب عما يسمونه « الاسلام الحديث » ويقصدون به حياة المسلمين فى العصر الحاضر وكيفية التوفيق بين الاسلام كدين وبين مظاهر المدنية الحالية. ليس جارودي هو المسئول عن ذلك بل نحن الذين وضعناه فى هذا الموقف حتى لقد سأله البعض منا عن رايه فى الموسيقى الاندلسية وهل هناك أثر عربى فيها وكأنه أحد المتخصصين فى الموسيقى العربية .

لم نحاول ان نستمع اليه فيما يعرفه أفضل منا وفيما نستطيع أن نستفيد منه ، فقد أتى الزائر الكريم ليفيدنا لا كى نفيده . لم نحاول مثلا ان نسأله عن حركة الشباب الاخيرة فى فرنسا فى العام الماضى وعن ثورات الطلبة والعمال والفلاحين ، اسبابها ومبرراتها ، أهدافها وما تحقق منها وما لم يتحقق وعن دور الحزب الشيوعى فيها ، وعن أثر ذلك على الحياة الثقافية فى فرنسا وفى تغيير نظم الجامعات ، وعن اشتراك الطلبة الفعلى فى وضع المناهج والمقررات وتعيين الاساتذة ونظم الامتحانات وادارة الجامعة وعن كل ما طلبه اليسار الجديد ، خاصة ونحن نقيم المهرجانات للادباء الشبان ، بل ونطالب بانشاء علم خاص للشباب يكون جماع العلوم الانسانية الاخرى ويعطى للشباب حقه من الدراسة والاهتمام . لم نحاول ان نسأله عن التيارات الفكرية والمذاهب الفلسفية المعاصرة فى فرنسا وعن المعارك الفكرية الدائرة بين البنائية والماركسية أو عن دور البنائية فى تقدم العلوم الانسانية خاصة وان لدينا فى مصر سرطانا يسمى « البنائية » كلما

ذهبت فى مكان سئلت عنه وكأنه شبح العصر كما نسأل عن التكنولوجيا وكأنها اله العصر الحديث . لم نحاول أن نعرف منه مدى تقدم العلوم الانسانية وعن آخر التطورات فى مناهجها وهو ما نحاول التعرف عليه هنا بلا جدوى فلا نجد أمامنا من سبيل الا الاعداد الخاصة من مجلاتنا الثقافية نثير فيها آخر التطورات فى قضايا علوم الانسان كما هى منذ عشرين أو ثلاثين عاما . ان جامعاتنا ما زالت ترى العلوم الانسانية على ما كانت عليه منذ نصف قرن تقريبا أو يزيد ، فالى عهد قريب كنا فى علم النفس نقف على مشارف علم النفس الفزيولوجى ونطالب بتطبيق مناهج العلوم الطبيعية فى علم النفس وهى الدعوة التى انتهت منذ قرن تقريبا. وفى علم الاجتماع ما زلنا على مشارف المدرسة الاجتماعية عند دوركايم وليفى بريل وقد اصبحت هذه المدرسة الآن داخل علم الاجتماع جزءا من تاريخه لا يذكرها أحد الا على سبيل ضرب المثل بالبساطة والتقليد ، وفى الاخلاق ، ما زلنا على التعارض التقليدى بين المثاليين والواقعيين ، بين من يدرسون ما ينبغى أن يكون ومن يدرسون ما هو كائن ، وان الاولين هم الاخيار واللاحقون هم الاشرار . وفى المنطق لم نتعد مرحلة الوضعية المنطقية التى نشأت فى أوائل القرن وما زلنا نحاول التعريف بأشكال المنطق الرياضى والرمزى ، ومن يفعل ذلك يكون قد أتى بالعجب العجاب ، أو قد أتى بما لم يأت به أحد أو بما استعصى على الآخرين . وفى الفلسفة نقف عند كانط ، وفى اللغة لم نتجاوز الدراسات التقليدية عن الصلة بين اللفظ والمعنى فى الادب أو بين اللغة والفكر فى الفلسفة أو فى نشأة الكلام عند الطفل فى علم نفس الطفل ولاضطرابات اللغوية فى علم النفس المرضى ، وما زلنا نتحسس الطريق نحو علم اللغة العام . وفى الدين ما زلنا نتصوره على انه مجموعة من العقائد والطقوس والعبادات والشعائر والمراسيم لا يمسه الا المطهرون ولم نعلم بعد انه أصبح الآن علما انسانيا يدرس فى علم الاديان المقارن وفى علم النفس الدينى ، وعلم الاجتماع الدينى ، وعلم الاقتصاد الدينى (١) ، وعلم الاخلاق الدينى ، وعلم الجمال الدينى ... الخ فما كان أحوجنا أن نتعرف على الوضع الراهن لعلوم الانسان من الزائر الكريم !

لم نحاول أن نعرف منه موقف المثقفين الفرنسيين من القضية العربية، وعن مدى التغير الذى حدث فى الرأى العام الفرنسى وعن أهم طرق مواجهة الدعاية الصهيونية وعن اتصال المثقفين الفرنسيين بقضايا العالم الثالث ومدى تأييدهم لحركات الشعوب . لم نعرف منه مدى مساهمته فى نشاط الطلبة العرب فى فرنسا وعن مدى تأييده لهم فى نشاطهم من أجل منظمات المقاومة الفلسطينية . كل ذلك كان أجدى لنا أن نتعلمه منه لا أن نتعلم منه ما نعرفه حق المعرفة ، حتى اننا سمحنا لانفسنا عقب كل محاضرة باكمال ما نقص من محاضرته وبالقاء محاضرات أخرى عليه جهزها السادة المناقشون قبل أن يستمعوا لما سيقول ، البعض يحييه بتحية

---

(١) انظر مقالنا « الدين والرأسمالية » ـ الكاتب ، ديسمبر ١٩٦٩ .

الاسلام والبعض الآخر يحكي له قصة ابراهيم الخليل ، فريق يدلى له بالنصوص من الكتاب والسنة وفريق ثان ينساه ويحادث المستمعين ويطربهم مذكرا اياهم بمجد الاسلام القديم ، ومثيرا حميتهم بعد أن لمس عواطفهم الدينية ، وفريق ثالث يستعرض معلوماته والزائر الكريم يستمع ويستفيد ويعتذر عن نقص معلوماته .

واخيرا ، لم نحاول أن نتعرف منه على آخر تطورات الفكر الاشتراكى فى فرنسا خاصة وان الزائر الكريم رئيس مركز الابحاث الماركسية التابع للحزب ، وله مع التوسير Althuser حوار مستمر . لم نسمع منه اية محاضرة عن الاساس النظرى لتجديد الفكر الماركسي وكيف يكون الانسان اشتراكيا علميا وفى نفس الوقت يؤمن بكل التراث الاسطورى الموجود لديه . لم نعرف منه كيف يكون الانسان اشتراكيا ووجوديا معا ، كيف يؤمن بالتاريخ وبالفرد فى آن واحد ، كيف يكون الانسان اشتراكيا وبرجسونيا معا يؤمن بالجماعة ثم بخلق الذات للذات وبالحرية الخالقة لنفسها وبالفعل الذى ينحو نحو المفارقة والتعالى .

وعلى مدى هذا اللقاء الفكرى الطويل كان كل النقاش يدور حول كل شىء الا حول ما يدور فى مصر ، بالضبط كما يحدث فى جامعاتنا ، فى أقسام الفلسفة مثلا ، عندما نتحدث عن تاريخ الفكر العالمى ونتوقف قبل تاريخ الفكر المصرى الحديث . ان شغلنا الشاغل اليوم هو تجربتنا الاشتراكية ، اصالتها وجدتها وماحققته حتى الآن ومازال أمامها لتحقيقه، وان قضايانا الكبرى اليوم هى التخلف والاحتلال ، وان كل لقاء فكرى لا يعرض لهاتين القضيتين لهو فكر عاجز أو هارب أو خائن . قد يكون السبب فى ذلك هو أن موضوع التجربة الاشتراكية فى مصر لم يكن موضوع المحاضرات ، بل كانت موضوع الندوات التى عقدها الزائر الكريم مع قيادات الاتحاد الاشتراكى وأماناته ، ولكن ما كان اجدى أن يناقش جماهير مثقفينا تجربتنا الاشتراكية خاصة وانها أصبحت مسألة حياة أو موت بالنسبة لنا ، فضلا عن أن جماهير المثقفين قد عقدت العزم بعد الخامس من يونيو على المساهمة الفعالة والاكثر ايجابية فى الحياة السياسية وعلى المشاركة فيما يدور بيننا من نقاش وحاور وطرح للاسئلة احساسا منهم بالمسئولية ، وايمانا منهم بطبيعة دور المثقفين ، واستجابة لطلب قائد الثورة عندما طلب الجماهير فى خطابه الاخير فى نوفمبر الماضى بالتفكير فى تكوين لجان المواطنين من أجل المعركة ، وفى التعرف على مهامها ، وطرق تكوينها ، وصلتها بالانظمة السياسية القائمة وبالسلطات التنفيذية ، وبلجان الدفاع المدنى ، وبالمقاومة الشعبية وبالجيش النظامى ، وبجماهير الشعب العريضة .

حتى فى هذا العلم الذى حاولنا أن نأخذه منه لم نكن نتعامل معه كما يتعامل مفكر مع آخر ، بل كان كل منا يثنى على صاحبه ، كان يمدح فى الحضارة العربية ويفخر بتاريخنا القديم ، ويثنى على الاسلام ويعتز به كأصل من أصول الاشتراكية ، كان يعتز بتجربتنا الاشتراكية ويعتبرها موصلة ، لا ريب فيها ، الى الاشتراكية العلمية حتى ولو لم نتبين هذه

الاشتراكية العلمية نفسها وحتى لو لم ينشأ حزب طليعى ثورى يقوم بمهمة بناء الاشتراكية ، وكنا نحن بدورنا نثنى على هذا المستشرق المنصف للحضارة الاسلامية ، وعلى هذا المسيحى المسلم الذى يؤمن بالتوراة والانجيل ويستشهد بنصوص القرآن والحديث ، وكنا نعجب بهذا الاشتراكى المنفتح على الديانات ، وهذا الماركسى المتحرر الذى يرفض الجمود ويدعو الى التحرر الفكرى ورفض الجمود العقائدى ، ويطالب الناس بالاخوة ، ويدعوهم كما دعاهم سقراط من قبل ، الى النقاش الحر فى الاسواق بحثنا عن الحقيقة وممارسة للفضيلة . لقد أعجبنا به وأعجب هو بنا على مايبدو ، ورأى كل منا فى الآخر ما يريده ، رأى فينا الاشتراكية النابعة من الاسلام ورأينا فيه الاشتراكية النابعة من المسيحية — على ما تقول آخر الدراسات عنه — ومن ثم كان اللقاء الفكرى بين اخوة متحابين فى الله ويجتمعون على الخير !

والحقيقة أن اللقاء لا يكون مثمرا الا بقدر ما فيه من تعارض ، فالتعارض يدل على الخصوبة ومن خلال التعارض يتم تعميق الفكر ، فكرنا وفكره على السواء ، بل أن بعض الفلاسفة المعاصرين مثل برجسون يجعل النفى عملا فلسفيا أصيلا ان لم يكن هو العمل الفلسفى الوحيد ، وأن الفكر يحدد نفسه عن طريق نفى ماسواه . ونحن ، على ما يبدو ، لم نجد شيئا فى فكر جارودى نحاسبه عليه ، وهو ايضا ، كما ظهر ، لم يجد شيئا فى فكرنا يمكنه تصحيحة لنا . لقد وجدنا كل شىء لديه فى الكمال والتمام ، ووجد هو كل شىء لدينا فى التمام والكمال . وكثير من المفكرين الشرفاء والاصدقاء المخلصين عابوا علينا كثرة القول وقلة العمل ، واشتداد العاطفة ونقص التفكير ، والتسرع والتهور وهى ملاحظات مخلصة نرى جديتها وصدقها . نستطيع أن نقول اذن أن اللقاء لم يكن صريحا ، فنحن لم نقل له كل ما يريد وهو لم يقل لنا كل ما يعرف . لقد اعطى كل منا للآخر أكثر مما يستحق ، جعلناه ماركسيا مفتوحا وهو فى الحقيقة كاثوليكى تقدمى ، وجعلنا اشتراكيين مستقلين ونحن فى الحقيقة ما زلنا فى طريق التحول الاشتراكى .

اما محاضراته الثلاث فلم تتعد المحاضرة الاولى منها عن دور الحضارة العربية فى التاريخ ما نردده بيننا فى المادة القومية المقررة على طلاب السنة الرابعة فى جامعاتنا المصرية ، التى يسودها التصور القومى للعلم(١) . نفخر بحضارة الماضى فقط دون أن نضع أسسا علمية لدراسة تراثه ، ونزهو بالمنهج التجريبى دون أن نحاول استخراج أسسه او ان نعلم آخر تطوراته . والتصور القومى للعلم فى حقيقته لا يدل على عظمة الماضى بقدر ما يدل على ضعف الحاضر واحساسا منا بالنقص أمام تراثنا القديم وتعويض ذلك عن طريق الفخر بالآباء والاجداد .

---

(١) انظر مقالنا « جمال لدين الافغانى » ، الفكر المعاصر ، مايو سنة ١٩٦٩ .

وخلاصة القول ان دور العرب فى التاريخ لم يتعد ما نقرأه دائما فى كتب تاريخ الحضارة الغربية وما تذكره عن دورنا ، وما نكرره نحن على غير وعى منا ، وهو الدور الذى لا يتعدى حمل العلم ونقله من اليونان وتسليمه لاوربا ، اى اننا مجرد حمالون ، نهلنا العلم من اليونان ، فاليونان هم مصدر العلم كما هو معروف فى التصور الاوربى لمصادر الحضارة الاوربية . لقد عرف العرب طب أبو قراط وجالينوس ، وحفظوه بلا تحريف او تشويش ، اى أننا ، ولنا الخير فى ذلك ، حملةعلم أمناء ، لم نضيع الامانة التى عهدت الينا محافظة منا على الاصول ، ونحن حفظة القرآن ، ثم زدنا عليه مشكورين ، ثم نقلنا ذلك كله الى الغرب أو نقله الغرب عنا فأخذ الغرب منا كما نأخذ نحن عنه الآن ، وهذه بضاعتنا ردت الينا . كلنا خدام الغرب ، اليونان مخترعو العلم ونحن ناقلوه ، وكلنا نصب فى الغرب . ان نهضة الغرب ترجع لنا كما أن نهضتنا الحالية ترجع للغرب ، واحدة بواحدة ، فلا هو أفضل منا لانه يعطينا اليوم ولا نحن افضل منه لاننا اعطيناه بالامس .

هذا التصور القومى للعلم مبنى على الشعور بالنقص امام الحضارة الغربية وعلى تعويض ذلك بمقاضى الآباء ومآثر الاجداد وبما اسدوه الغرب من خدمات تعويضا عما يسديه لنا الغرب اليوم . والغريب اننا نفخر بأننا حملة العلم مع أن الغرب اليوم لا ينقل علمه من مصدر آخر بل يخترعه ثم يعطينا اياه ، وفرق بين ناقل الامس ومخترع اليوم . وقد اتى هذا التصور القومى للعلم بعد عصر التحرر من الاستعمار ، وبعد أن حاول الاستعمار أن يسلبنا ارضنا وتراثنا ، فاذا نحن استعدنا الارض أو كدنا ، فلم يبق لنا الا استعادة التراث بنفس الروح القومية . وخطورة هذا التصور انه يعطينا من السكينة والرضا والطمأنينة على حاضرنا الشىء الكثير ، فما دمنا قد كنا سادة الامس فلا ضير أن نكون عبيد اليوم ، وان كنا عبيد اليوم فيغفر لنا اننا كنا سادة بالامس ، ان جهلنا النسبى اليوم يجد تعويضا له فى عملنا بالامس الذى يشهد له الجميع والذى نسر لشهاداتهم . وانه لتصور ، حتى من الناحية القومية المحضة ، ضار بالشعور القومى لانه يخدر اكثر مما يحث على البحث .

وزائرنا الكريم ليس مجرد فيلسوف بل هو فنان أيضا ومن ثم فهو ثقة اذا تحدث فى الجانب الفنى فى تراثنا القديم . وقد تناوله بالفعل وعرض لفننا المعرف باسم الفن العربى L'Arabésque ورأى فيه فنا يمكن أن يساهم فى بناء واقعية اشتراكية ويمكن الاعتماد عليه فى التعبير عن قضايانا المعاصرة ! كيف يمكن التعبير بواسطة هذه الاشكال الهندسية المتكررة عن الفقراء والمعدمين أو عن المطرودين والمنبوذين عن الديار ؟ نحن نعلم أن هذا الفن كان وليد قصور الامراء أو مساجد الخلفاء التى بنيت تخليدا لذكراهم أكثر مما بنيت لذكر الله أو لاعلاء شأن كلمته . صحيح أن الواقعية لاتعنى الخطابية المباشرة ، فلا تعنى واقعية الحرب رسم جندى شاهرا سلاحه ، ولا تعنى واقعية المعدمين رسم طفل يتضور جوعا ويتلوى على بطنه الما ، ولكن صحيح أيضا ان الواقعة الاشتراكية لا تعنى الاغراق فى التجريد ، والا لما كان هناك مبرر لوجودها ، وأن تصور الواقعية

بلا ضفاف لهو انكار لمبدأ او الواقعية نفسه وهو انه فن يعنى بالمضمون اكثر مما يعنى بالشكل ، ويهدف الى تصوير الواقع اكثر مما يهدف الى تصور الواقع من خلال الخيال . أن تصور الواقعية بلا ضفاف لشبيه بتصور الاشتراكية العلمية دون الماركسية اللينينية .

ان تصور زائرنا الكريم للفن انعكاس لتصوره للايديولوجية، فبما أن الماركسية اللينينية مفتوحة حتى لمضاداتها مثل الدين المخدر للشعوب والبرجوازية الصغيرة ، فكذلك الواقعية الاشتراكية مفتوحة لمضاداتها مثل التجريد والخيال . أن الواقعية بلاضفاف وليدة بيئة تشبعت بالماركسية اللينينية فى الفكر وبالواقعية الاشتراكية فى الفن وارادت تجديد كليهما معا حتى ولو كان على حساب المبادىء الاولى والمنطلقات الاساسية لكل منهما . وقد تم ذلك عن طريق اسقاط الروح الفنية المعاصرة الاقرب الى التجريد ، كما وضح ذلك فى الرسم والموسيقى والنحت والشعر ، على الواقعية الاشتراكية التقليدية ، مع أن التعارض ما زال قائما ، خاصة فى الاتحاد السوفيتى ، بين روح الواقعية الاشتراكية وروح الفن المعاصر .

والشىء الوحيد الجدير بالاهتمام حقا هو تفسير الحضارة الاسلامية تفسيرا انسانيا محضا ، وتفسير نشأتها بعوامل تاريخية واجتماعية صرفة ، وهو مالا يختلف عليه اثنان مسلم أو مسيحى ، معورف علميا ودينيا ايضا ، ولكن هذا التفسير الانسانى الذى ذكره الزائر الكريم من سرعة انتشار الدعوة الاولى لوجود علاقات اجتماعية فى المجتمع الاسلامى اكثر تطورا من تلك التى كانت موجودة فى المجتمع الفارسى أو الرومانى ، هذا التفسير الانسانى الذى يعلى من شأن العلاقات الاجتماعية داخل المجتمع الاسلامى والتى اخذت صور اللامركزية والنقابات والادارة والمراكز الريفية على عكس العلاقات الاجتماعية داخل المجتمع الفارسى والرومانى القائمة على المركزية والتبعية وقسمة الناس الى اشراف وعبيد ، رأى البعض فى هذا التفسير الانسانى الاجتماعى لسرعة انتشار الدعوة تفسيرا غير مقبول لان الحضارة الاسلامية من صنع الله وليست من صنع البشر، وكان الحضارة الاسلامية مرادفة للقرآن. وقد جاهرهم الزائر بالا يؤخذوا ملحدا على هذا التفسير خشية منه أن يمس مشاعر القوم الدينية ، وارجع قضية التفسير العلمى الى قضية الايمان والالحاد .

وفى تاريخ الاديان يعتبر هذا التصور الالهى الشامل Théologisme كما نجد عند « مرسا الياد » هو التصور البدائى عند القبائل التى مازالت تعيش على الصيد والرعى ، فيتصورون الله مفجر البركان ، ومنزل المطر ، ومسير السحاب ، ومشرق الشمس ، ومسبب الفيضان ، أى أنه ذلك التصور الذى يرجع كل ما فى الكون من أسباب الى علة أولى وينكر وجود العلل الثانية ، وهو تصور الجهمية فى تراثنا القديم الذين ينكرون حرية الانسان ويرجعون كل شىء الى الله ، وهو التصور الذى رفضه أهل السنة أنفسهم فى تراثنا القديم الذى نعتز به . واذا كان لنا لدى الآباء مفخرة ، فقد تصور المعتزلة الانسان حرا خالقا وارجعوا الاشياء الى عللها المباشرة

وآمنوا بقوانين الطبيعة واعلوا من شأن العقـل واعتبروه مصدرا للوحى لقد كان يقال فى العصور الوسطى فى الغرب امثال هـــذه الاقوال من أن العنـاية الالهية هى الحـارسة للكتاب المقـدس من التخريف والتغيير والتبديل ، وأن الروح القدس هى الضامنة لصحة الكتاب ، فهى تمسك بيد المحرف وتقضى على نواياه ومقاصده ، وكان يقال مثل ذلك من أن الله هو الراعى للامبراطورية الرومانية المقدسة ، ثم انهارت فأين ذهبت عناية الله ؟ وكان يقال مثل ذلك على الامبراطورية الرومانية المقدسة ثم انهارت فأين كانت عناية الله ؟ لقد انهارت تحت ضربات حضارات من صنع البشر، بل من صنع الوثنيين وهى فى راى بعضنا حضارات لاقيمة لها .

اما محاضرة الاشتراكية والاسلام فانها تسير فى نفس الاتجاه الشائع بيننا من انبثـاق اشتراكيتنا من أرضنا وتراثنـا وأخلاقنـا وعاداتنـا وتقاليدنا .. ألخ . ومن أن الإسلام هو الاشتراكية الاولى قبل ظهورها فى القرن المـاضى ، فقد كان المـاء والكلأ والنار ، على ما يذكر فى الحديث ، مشاعا بين الجميع ، وقد حرم الاسلام الاستغلال والاحتـكار، وكان على الحاكم أن يقاتل الاغنياء الذين يمنعون سيولة المـال عند الغير ويقصرونه على أنفسهم حتى لا يكون دولة بينهم ، على ما تقول الآية . وما أسـهل الحديث على هذا النحو وما أصعب التدبر فيه .

وقد يتم هذا التفسير الاسلامى للاشتراكية أو التفسـير الاشتراكى للاسلام عن حسن نية بدافع من الطبيعة والرغبة فى المحافظة على القديم والتفتح نحو كل جديد ، ولكن حتى هـذا الفكر الاكثر احتراما يقـع فى التوفيق بين الاسلام كدين والاشتراكية كأيديولوجية ، فهو يؤمن بالغيبيات وبالعلم فى آن واحد ، والتوفيق بطبيعته لا ينتهى الى شىء ، وهو طابع تراثنا القديم ، هو لا يزيد عن كونه رغبة فى التجديد دون أن تواتيه الجرأة الكافية للبدأ الجذرى ، والانطلاق من الواقع نفسها .

ان التفسير الاشتراكى للاسلام هو الذى يطالب بمزيد من التحـول الاشتراكى باسم الاسلام ، ويطالب بأن المجتمع الواحد الذى فيه انسان واحد جائع تبرأ ذمة الله منه ، كما هو معروف فى الحديث ، وهو التفسير الذى يدعو الى أن المجتمع الاسلامى ، وهو المجتمع الذى يدعو الى الاخاء والمساواة ، لايسمح بأن يكون التفـاوت الطبقى فيه بنسـبة واحد الى مائتين ، أو هو المجتمع الذى تعطى فيه الارض لمن يفلحها ، حسب قـول الرسول ، أو هو المجتمع الذى لا يعترف الا بالاستخلاف وأن المال وديعة لدى الانسان يضعه فيما أمر بأن يوضـع فيه أى لمصلحة الجمـاعة والا فينتزع منه بالقوة ، هو المجتمـع الذى لا يعترف بالميراث ، فالله ميراث السماوات والارض ، كما تقول الآية ، وأن آية الميراث شرطية لاتدل على ان الانسان بالضرورة لا بد وأن يترك وراءه شيئا ، وأن الرسـول وهو قدوة المسلمين ، لم يترك وراءه شيئا الا من درع مرهون عنـد يهودى .

لانهم معشر الانبياء لا يرثون ولا يورثون بنص الحديث(١) .

ولكن يجب ان ننتبه الى أن اليمين يستعمل احيانا بخبث نفس الاسلوب ، ويدافع عن تصور غير صحيح للاشتراكية باسم الدين ، لانه يضمن بذلك على الاقل عدم تبني الاشتراكية العلمية ما دام فى الدين بديل عنها ، خاصة وانه يضمن أن الاعتماد على الاساس النفسى للدين وعلى التصور التقليدى له ، وهو التصور الهرمى للعالم ، سيحفظ الناس الى الابد من الاتجاه نحو الاشتراكية العلمية التى تؤمن بتصور أفقى للعالم والتى هى أقرب الى حركة التاريخ منها الى الاتجاه نحو التعالى والمفارقة . وبهذا المعنى يستغل الدين فى الولايات المتحدة الامريكية أحسن استغلال لتأييد النظام الرأسمالى(٢) ، وكثيرا ما يرفع البيض صورة المسيح ويصيحون : « أيها المسيح انقذنا من هؤلاء السود » .

ولقد سئل زائرنا الكريم عن ذلك فى الندوة المغلقة ، واجاب بأن التصور الهرمى للعالم ليس هو النموذج الوحيد للاهوت ، وأن هناك نماذج إخرى ، ضرب مثلا واحدا منها ، يؤمن بالتصور الافقى للعالم ، ولكننا لم نسمع به فى بيئتنا ، بل ان كل من يحاول عرض ذلك ، ويضع التعالى أو المفارقة موضع التساؤل ويأخذ جانب الحلول يتهم بالالحاد ، ويوصف بالمروق على الدين . وحتى ولو كان هناك مثل هذا اللاهوت الافقى فانه لا يمثل شيئا بالنسبة للاهوت التقليدى وهى مجرد اجتهادات من اللاهوت الذى يود أيضا أن يلحق بالركب ولم يسمى لاهوتا اذن ؟ لم لا نسميه صراحة فلسفة فى التاريخ أو جدلا فى الطبيعة ، أو نسميه ببساطة ايديولوجية اذ أنه على هذا النحو لا يفترق منها فى كثير او فى قليل .

واخيرا يرى الزائر الكريم أن البلاد الاسلامية تستطيع الوصول الى الاشتراكية بطريقها الخاص عن طريق عقلانية ابن رشد ومادية ابن خلدون وثورة القرامطة ، وفى ذلك يقول عبارته المشهورة الوحيدة التى قالها عن المسلمين والتى جعلت منه عند البعض منظرا اشتراكيا للبلاد الاسلامية ، يقول : « ان الجزائرى ذا الثقافة الاسلامية يستطيع أن يصل الى الاشتراكية العلمية بدءا من منطلقات أخرى غير سبيل هيجل أو ريكاردو أو سان سيمون ، فلقد كانت له هو الآخر اشتراكيته الطوباوية ممثلة فى حركة القرامطة ، وكان له ميراثه العقلانى والجدلى ممثلا فى ابن رشد ، وكان لديه مبشر بالمادية التاريخية فى شخص ابن خلدون ، وهو على هذا التراث يستطيع أن يقيم اشتراكيته العلمية ، وهذا لا يمنعه أبدا أن يتمثل تراث ثقافتنا ، تماما كما ينبغى لنا نحن أن نتمثل تراث ثقافته(٣) » .

ولكن أين نحن من ابن رشد ؟ نحن نعلم جميعا أن لابن رشد فلسفتين : الاولى دينية محضة خرجت من فصل المقال ومناهج الدولة وفيها لايتعدى

---

(١) انظر مقالنا « الايديولوجية والدين » ، الفكر المعاصر ، أكتوبر سنة ١٩٦٨ .

(٢) انظر مقالنا « الدين والرأسمالية » ، الكاتب ، ديسمبر ١٩٦٩ .

(٣) جارودى : ماركسية القرن العشرين ، تعريب نزيه الحكم ، دار الآداب ، بيروت ، سنة ١٩٦٧ .

ابن رشد كونه فيلسوفا معبرا عن التصور الديني للعالم : الخلق ، والبعث ، والرسل ، والمعجزات ، والحساب والعقاب ... الخ. وهو ابن رشد الذي اخذناه نحن والذي لا يفترق عن أى متكلم سني ، وهناك ابن رشد العقلي المعتزلي الذي يؤمن بحتمية قوانين الطبيعة والذي يعطي الاولوية للعقل على النقل والذي جعل شعاره : العقل والتجربة ، والذي في رده على الغزالي في كتابه تهافت التهافت ، لا يرى عقلا في الدفاع عن قدم العالم عند الفلاسفة ، وعن انكار علم الله بالجزئيات ، وعن انكار حشر الاجساد ، وعن القول بخلود النفس الكلية ، أبن رشد هذا لم نعرفه ورفضناه وجعلناه ملحدا لانه يفسر الاعصار بقوانين الطبيعة لا بريح صرصر عاتية ، وحرقنا كتبه علنا في ميدان قرطبة على ما هو معروف في محنة ابن رشد ، وحتى الى عهد قريب في جامعاتنا الدينية نرفض ابن رشد هذا ونفضل عليه الاشعري والغزالي ، وهو ابن رشد الذي عرفه الاوربيون والذي سميت فلسفته بالرشدية اللاتينية والذي كان سببا من أسباب التحرر الفكري في أوربا المسيحية ، وسببا من أسباب قيام عصر النهضة الاوربي فأين نحن من ابن رشد هذا ؟

أما ابن خلدون ، فعلى الرغم من تفسيره الاجتماعي والتاريخي للظواهر الانسانية فان تصوره للتاريخ لم يتعد التصور الدائري La conception Cyclique ، وهو التصور القديم الذي كان سائدا في الشرق القديم وعند اليونان ، فتطور التاريخ عند ابن خلدون يسير من البداوة الى الحضارة ثم الى البداوة من جديد ، أو على الاقل هو نصف قوس يرتفع ثم ينخفض ويعود من حيث بدأ . يمثل انهيار الامم لانهوضها . لم يستطع ابن خلدون أن يقدم لنا تصورا ارتقائيا للتاريخ كما هو الحال عند فيكو وترجو وكوندرسيه وغيرهم من فلاسفة التاريخ في القرن الثامن عشر ، أى انه لم يستطع أن يقدم لنا تصورا يقوم على فكرة التقدم وعلى صورة السهم المنطلق الى الامام كما فعل فلاسفة التاريخ في أوربا في القرن التاسع عشر .

أما ثورة القرامطة فهي ثورة شعبية بالفعل ، ثورة الفقراء والمعدمين والمضطهدين ، تنادي باشتراك الفقراء في أموال الاغنياء وتنادي بالمجتمع بلا طبقات (١) ، ولكن أين هي ثوراتنا الشعبية المعاصرة ؟ وأين هي حركة جماهيرنا التي تطالب بالمجتمع اللاطبقي؟ ان معظم ثورات العالم الثالث قامت على أكتاف الجيش بوصفه الطليعة الواعية من الشعب التي كان لها من القوة والتنظيم ما يؤهلها للقيام بالثورة ، أما جماهير الشعب فهي ما زالت تقتصر على التأييد وكلنا ما زلنا نعاني من سلبيتها وعدم اشتراكها الفعلي في الثورة . بل ان الثورات الشعبية الحقيقية في حياتنا السياسية المعاصرة ، مثل ثورة الجزائر وثورة اليمن الشعبية وثورات الخليج فانها في حقيقة الامر وأولا ثورة تحررية لتحرير الارض من المستعمر الاجنبي ثم هي بالضرورة ثورة اجتماعية .

---

(١) انظر عبد الجليل حسن : « ثورة الغاضبين — القرامطة » الكاتب ديسمبر سنة ١٩٦٥ .

أما محاضرة تعدد النماذج الاشتراكية فانها لم تتعد ايضـا ما تردد بيننا من اننا اشتراكيون على طريقتنا الخاصة ودون الالتزام مسبقا بأية نظرية فى الاشتراكية ودون أن نتبنى صراحة الاشتراكية العلمية ، فلنـا تجربتنا الخاصة وصلنا اليها بطبيعتنا دون حاجة الى فكر مستورد ، أى اننا كما نتعامل مع الحضارة العربية القديمة بعقلية التصدير فاننا نتعامل مع الفكر المعاصر اليوم بعقلية الاستيراد . نقول ان اشتراكيتنا تنبع من ارضنا وتراثنا وعاداتنا وتقاليدنا ، ومن منا يقـول غير ذلك ؟ ان النظرية العلمية نفسها تحتم علينا تبنى الواقع كله بما فيه من أرض وتراث وعادات وتقاليد ، فأرضنا المحتلة اليوم هى لمن يقومون بتحريرها ، وهم أصحاب المصلحة الحقيقية ، اى ان الارض لجماهير الفلاحين والعمال الذين يكونون ثلاثة أرباع هذا الشعب ، وأن تراثنا فيه ما يعطينا دفعات الى الامام مثل نظرية الاستخلاف ، وتحريمه للملكية والميراث ، ونظريته فى الشـورى ورفضه لحكم الفرد المطلق ، ونظريته فى المجتمع بلا طبقـات ، وتحريمه لكل مظاهر الاحتكار والاستغلال. ولكن فى بعض جوانب من تراثنا مايمنعنا من التقدم خاصة الجانب اللاهوتى والغيبى فيه ، التصور المركزى للعالم ، بعض الاتجاهات التى تغفل من حرية الانسان وارادته ، قيـاس السلوك بما هو خارج عنه ، اعتبار الدنيا ورقة فى مهب الريح وتعويض خسارتها فى عوالم غيبية أخرى .

صحيح أن اشتراكيتنا تقوم على السلم ، ولكن الاسـتعمار يتربص بنا ، ويحيك المؤامرات ، ويدبر للعدوان . ان الاستعمار لم يعرف الغزو بالسلم ولكن بالحرب ، فقد سلب فلسطين سنة ١٩٤٨ بالحرب ، وقام عدوان سـنة ١٩٥٦ بالحرب ، ووقع علينا عدوان سـنة ١٩٦٧ بالحرب أيضا ، فالاستعمار يستعمل وسائل بعيدة كل البعد عن الوسائل السلمية للقضاء على كل فكرة اشتراكية فى المنطقـة ، ويلجأ الاقطاع القـديم الى المحافظة على بقاياه بالقهر والطغيان ، وكان يدفن الناس أحياء ، أويغتالهم ليلا ، وحادث كمشيش ليس ببعيد ، والثورة لابد أن تحمى نفسها وأن تقضى على جيوب الاقطاع وبقاياه ، ويسقط منا الشـهداء ونحافظ على اتجاهنا الاشتراكى وندفع الدم ثمنا له .

ان تقاليدنا وعاداتنا بها ما يعطينا دفعة الى الامام مثل القـدرة على التحمل والصبر والرضا والطاعة وبذل أقصى درجات الجهد ، والقدرة على الوصول الى الاهداف بامكانيات ضعيفة ، ولكن تقاليدنا وعاداتنا بها أيضا ما يعوق التقدم مثل الاستكانة والايمان بالقضاء والقـدر والخوف وما يترتب عليه من أزدواجية فى الشخصية ، تقول مالا نفعل ، ونفعـل مالا نقول ، ونصرح بما لا نؤمن به ، ونؤمن بما لا نصرح به ، ونفكر فيما لا نبوح به ، ونبوح بما لا نفكر فيه(١) .

ان التنظير المباشر للواقع القائم على النظرية العلمية يجعلنا نخطو حتما

---

(١) انظر مقالنا « ازدواجية الشخصية والتفكير الدينى » ، الفكر المعاصر ، أبريل، سنة ١٩٦٩ .

نحو الاشتراكية العلمية ، ويمحى من الفكر الاستيراد والتصدير ، الذى هو من بقايا التصور القومى للحضارة والذى يخدم الاتجاهات اليمينية والرجعية أكثر مما يخدم التيارات التقدمية ويدافع عن تصور غير صحيح للاشتراكية باسم الدين ، ما دام فى الدين بديل عنها .

ان مثل هذا الحديث عن تعدد النماذج للاشتراكية والوصول اليها بطرق متعددة وعن تجديد التفكر الماركسى وعن انفتاحه على التيارات الاخرى حتى لو كانت المضادة لها وعن المفارقة والتعالى والروح والايمان، والذات ، والفرد ، والحرية ، وخلق الذات بالذات ، والنزوع نحو الكمال ... الخ ، إن مثل هذا الحديث قد يصح فى بيئة تشبعت بالاشتراكية العلمية وآمنت بالمادية الجدلية منذ قرون وتود ، بعد تطورات العصر ، تجديد فكرها ، وتأمل ، بعد كفاية الحياة المادية لها : أن تتحدث عن الانسانية وتطالب ببعض مظاهر التحرر العقائدى والسياسى. ان الذى يطالب بالتحرر العقائدى هو الذى شبع من الجمود العقائدى . ان مثل هذه الدعوات تصح فى البيئة الغربية التى تشبعت بالمادية والتى كفلت لها نظمها الحد الادنى للمعيشة . فى هذه البيئة يمكن الحديث عن أن البناء الفوقى ليس مشروطا بالبناء التحتى ، وأن فى بعض لحظات التاريخ يؤثر البناء الفوقى فى البناء التحتى ، لان هذه البيئة قد وعت وفهمت من قبل واستقر فى اذهانها الى الابد أن البناء التحتى هو المصدر الذى يكون البناء الفوقى انعكاس له .

اما فى البلاد النامية ، الحديثة العهد بالتحرر ، والتى ما زالت تئن تحت وطأة عقليتها الاسطورية الغيبية ، والتى ما زالت تفسر الظواهر الطبيعية بالرجوع الى القوى الخفية ، والتى ترى فى مظاهر النعم هبات من الارواح الخيرة ، ومظاهر البؤس انتقاما من الارواح الشريرة ، فى هذه البلاد تكون الدعوة الى ما يسمى بالتحرر من الجمود العقائدى ستارة مشكوكا فيه الرجوع الى العقلية الاسطورية ، وتثبيتا للقديم بكل ما فيه من خرافة ووهم ، ويكون التأكيد على اهمية المادة وعلى الجدل فى التاريخ أجدى لها وانفع من بيان تدخل العوامل اللامادية فى سير الظواهر الطبيعية والانسانية . فى هذه البيئة لايصح أن يقال ان البناء « الفوقى غير مشروط بالبناء التحتى لانها تقاسى من تفسير كل شيء بالرجوع الى البناء الفوقى، فالسرقة لا تفسر بالفقر بل بنقص فى الامانة ، والاباحة لاتفسر بالكبت والحرمان بل بنقص فى الفضيلة . وأن أمثال هذه الدعوات عن تجديد الفكر الاشتراكى العربى وامتداده الى البلاد النامية التى ما زالت تخطو نحو الاشتراكية والتى مازالت تنحو نحو الفكر المادى والجدل التاريخى، امثال هذه الدعوة ضررها أكثر من نفعها ، ويسهل أن تنقلب الى الضد وتصبح وسيلة للقضاء على اى تقدم ملموس فى العقلية الاسطورية الغيبية .

بل ان أمثال هذه الدعوات فى البلاد الاشتراكية نفسها لاخطر عليها من الالتزام بالمبادىء الاولى للاشتراكية العلمية ، تستغلها النظم الغربية للدعاية ضد النظم الاشتراكية وللدعاية للنظم الرأسمالية كما رأينا أخيرا فى بعض بلاد أوربا الشرقية ، فباسم حرية الفكر بدأت الافكار الرأسمالية

تتسرب الى الصحافة واجهزة الاعلام ، وباسم الانفتاح على الدول الاخرى بدأ البعض يحبذون استثمار رؤوس الاموال الاجنبية ، وباسم الاستقلال الوطنى بدأ البعض فى الدعـوة الى الاشتراكية القـومية أو الاشتراكية الوطنية ، وباسم اشـتراكية الكيوبتز بدأ آخرون بالدعـوة الى مناصرة اسرائيل كجزء من العالم الاشتراكى وكنظام يقوم على العمال والفلاحين ! وباسم الدافع وزيادة الانتاج فكر البعض فى ادخال الربح كدافع للتنشيط الاقتصادى ، وباسم الرفاهية بدأت بعض التطلعات الطبقية فى المجتمعات الاشتراكية وبدأ التوسع من الاستهلاك ، حتى لقد وصل طابور انتظـار العربات فى بعض البلاد الاشتراكية سبعة عشر مليونا !

ان الرجوع الى الاصول نفسها يعطى دفعة جديدة للثورة لا انتكاصا لها ، وتجديدا مستمرا لها لا خروجا عليها ، وأن ثورة الصـين الثقافية قد قامت باسم الاصول الاولى دون أن تقضى على الاسس العامة للاشتراكية ودون أن تضعها موضع الشك باسم تجديد التفكير الاشتراكى ، بل زادت بها تمسكا من الناحية العقائدية وان تجـديد الثورة لا يتم بالتخـلى عن المبادىء الاولى ، كما يود الزائر الكريم ، بتجديد روح الثورة ، وادخال عنصر الشباب فيها ، ورفض كل مظـاهر الترف والرفاهيـة التى يود البعض أن ينعم بها باسم اشتراكية الرفاهية . ان تجديد الثورة لايتم عن طريق الرجوع الى مضادات الايديولوجية العلميـة ـ العقليـة الغيبيـة الاسطورية ـ بل الى النقاء الثورى ، والطهارة الثورية ، وتمسك جماهير الشعب بمصلحتها فهم أصحاب المصلحة الحقيقية .

ان مظاهر تجديد التفكير الاشتراكى فى البلاد الغربية ناتجـة أساسا عن احساس الغربى بحريته وانه ما زال يود أن يكون اشتراكيا فرديا ، أو اشتراكيا حرا فى التمويه ، وحرا حتى فى الرجوع الى النظـام الذى رفض قبل ذلك ، يود أن يتمتع بالحرية من أجـل الحرية ، فتلك روح العصر ، رفض الشكل والقيد ولكن يخشى أن يرفض المضمون معه . ويجد الزائر الكريم فى دعوى التجديد هـــذه نصوصا من مؤسس الاشتراكية العلمية يشرحها لحسابه الخاص ويفصلها عن سياقها ويعطيها مضمونا هو أبعد ما يكون عنها .

ولقد كان أحد السادة المحاورين على حق ، وكانت تتمثل فيه امانة الفكر وشرف الكلمة عندما ركز على السمات العامة للاشتراكية والتمييز بينها وبين السمات الخاصة ، وأن تعدد النماذج الاشتراكية انما هـو فى الحقيقة تعدد فى الاساليب والطرق وليس اختلافا على مبادئها الاساسية العامة فى كل النظم الاشتراكية ، فقد خطت كوبا نحو الاشتراكية بطرقها ووسائلها وانتهت الى الماركسية اللينينية بطريقها الخاص . فى حين أن البعض الاخر صرح بأنه مستعد لقبول الاشتراكية العلمية بشرط التخلى عن شيئين : حتمية القوانين الطبيعية او ضرورة انتصار الطبقة العاملة بقايا من الجمود الستالينى وأثار النظرة الآلية للعلم الطبيعى والانسانى التى كانت سـائدة فى القـرن المـاضى ! أما الصراع الطبقى ، فمن قال بضرورته ؟ تستطيع دول العالم الثالث ـ فى راى الزائر الكريم ـ الوصول

الى الاشتراكية بالطرق السلمية أى عن طريق توزيع الدخل القومى حسب القوى الوطنية الموجودة ، ما دامت الاشتراكية هى الكفاية والرفاهية ! ماذا يبقى اذن من الاسس العامة للاشتراكية ؟ ماذا يبقى من حتمية انتصار البرولتياريا ومن ضرورة ثورة المعدمين ؟ .

لقد كانت التجارب الاشتراكية فى العالم الثالث أولى بالدراسة من تجارب الصين وكوبا ويوغوسلافيا لان هذه التجارب الاخيرة قد استقرت ووضحت معالمها ، ولها سماتها المشتركة وخصائصها المميزة ، وهى كلها تنتسب الى الماركسية الينينية . أما تجارب العالم الثالث فهى التى كانت تحتاج الى وقفة طويلة حتى يمكن افادتها ، خاصة وانها التجارب التى نعيشها والتى يعيشها اصدقاؤنا معنا وتكلفنا وتكلفهم الكثير . هذه التجارب تطرح أسئلة عديدة كنا نود من الزائر الكريم أن يلقى عليها بعض الضوء .

وقد يكون من المفيد ان نطرح هنا مثل هذه التساؤلات التالية حتى وان لم يكن لها علاقة على الاطلاق بتجربتنا الرائدة بين تجارب بلدان العالم الثالث ، وذلك بغية التنوير والتعميق وطلب المزيد من الحوار مع مفكر عالمى خصب الفكر على وعى بكل هذه المشاكل ويمكن عرض هذه التساؤلات فيما يلى :

١ — لقد قامت هذه التجارب أولا نتيجة لانقلابات عسكرية دون أن تكون نتيجة لثورات شعبية عامة ، فقد كان الجيش فى هذه البلاد هو القوة الوطنية الوحيدة المنظمة ، التى لها من القوة ما يؤهلها للقيام بثورة ناجحة . والجيش الوطنى ، وقاعدته المكونة من الفلاحين والعمال ، يمثل بالفعل قطاعا عريضا عن السخط الشعبى ، وبالتالى فهو المؤهل للقيام بالثورة ، خاصة وان الاحتلال فى هذه البلاد ان ما زال قائما ، أو على الاقل كان من السهل على نظم الحكم الرجعية القائمة انذاك والموالية للغرب ضرب أى تجمع شعبى حزبى أو لا حزبى ، باستعمال القوة من البوليس أو الجيش خاصة وأن قواده كانوا من انصار الطبقة الحاكمة ، أو من جنود الاحتلال . بعد ذلك يتحول الانقلاب العسكرى الى ثورة اجتماعية تبدأ وهى فى السلطة بدعوة الجماهير الى المشاركة فى الثورة . هذه التجربة فريدة يقدمها العالم الثالث لم توجد فى البلاد الاشتراكية التى عرفت ثورات الشعب وتوجيهات الحزب للنظم كما هو الحال فى روسيا أو التى عرفت المسيرة الشعبية الطويلة كما هو الحال فى الصين أو التى عرفت الثورة الشعبية المسلحة كما هو الحال فى كوبا .

٢ — لقد طرحت تجارب العالم الثالث أيضا سؤالا آخر وهو كيف يمكن للاتجاه الوطنى الصرف الذى عن العواطف الوطنية السائدة لدى شعب فى بلد محتل والذى يتلخص أساسا فى مقاومة جنود الاحتلال المباشر ، أو بنظرة استراتيجية أوسع ، فى معاداة الاستعمار ، كيف يمكن لهذا الاتجاه الوطنى ، الذى كان تقليدا سائدا فى الاحزاب الوطنية التى تدعو الى أن حب الوطن فوق كل شىء ، كيف يمكن لهذا الاتجاه إن يتحول

الى ايديولوجية كاملة لا تقتصر على القضاء على الاحتلال بل تتبنى قضايا الجماهير ، وتعمل على احداث تغيير اجتماعى جذرى . صحيح أن ذلك يتم ولكن تتعثر الخطوات، فليس هناك ما يمنع من وجود وطنى راسمالى، حتى تضخمت بعض القطاعات مثل الاستثمار فى العقارات ، والمقاولات ، وتجارة الجملة . لقد طرحت تجارب العالم الثالث هذا السؤال وهو : هل يكفى الشعور الوطنى ان يكون اساسا لايديولوجية اجتماعية ؟ وكيف يمكن الانتقال من مرحلة التحرر الوطنى الى مرحلة التحرر الاجتماعى ؟

٣ - وقد قدمت تجارب العالم الثالث لنا مشكلة مازلنا نعانى منهـا وهى كيف يمكن اقامة تجربة اشتراكية دون ايديولوجية واضحة المعالم من أول الطريق والاكتفاء بتغيير اجتماعى ذى طابع تجريبى يقوم على مبدأ المحاولة والخطأ الذى قد يمتد الى مالا نهاية ؟ كيف يمكن لتجربة محضة دون أساس نظرى كاف أن تستمر وأن تضمن البقاء والوصول الى تحقيق الهدف منها وهو تحقيق الاشتراكية ؟ ان الوضوح النظرى فى أول الطريق لهو اضمن لسـلامة التحقيق واكثر اقتصاداً للجهـد والوقت والنفس والمـال ، خاصة وان التجارب أمامنا كثيرة . ان مهمة الايديولوجية هى حل جميع المسائل التى تعرض لها اية تجربة اشتراكية حتى قبل وقوعها مثلا تعريف الفلاح والعامل . لقد قيل من قبل انه المالك لخمسة وعشرين فدانا ، وأصبح الآن المالك لعشرة أفدنة ، أى أن الفلاح لم يخرج عن كونه مالكا ، ولدينا اثنا عشر مليونا من الاجراء الزراعيين لا يملكون شيئا ، وبالتالى لا ينطبق عليهم تعريف الفلاح . هذا الطابع التجريبى لا يخـرج عن كونه خادما لطبقة معينة وهى طبقة ملاك الريف المتوسطين لان الذى يملك عشرة افـدنة فى الريف يعتبر اقطاعيا بالنسـبة للاجراء الزراعيين المعدمين . انما الايديولوجية الواضحة المعالم هى التى تعرف الفلاح بأنه كل من يفلح الارض ، وبالتالى تحـرم الملكية على قاطنى المدنية الذين لا يعملون أيديهم ، وبالتالى تكون الارض لمن يفلحها . مثل آخـر تنظره الايديولوجية قبل أن يحدث كتجربة وهو أنه لا يمكن تحقيق تخطيط يقوم على التوسع فى الاستهلاك والاستثمار معا ، فاما أن يقـام اقتصاد يبغى الرفاهية فيوسع من الاستهلاك واما أن يقام اقتصاد الحد من الاستهلاك والتوسع فى الاستثمار . وبذلك تـكون الايديولوجية الواضـحة المعـالم بالنسبة لتجارب البلاد النامية مسألة حياة أو موت .

٤ - كيف يمكن أن تقام تجربة اشتراكية دون حزب شـعبى ثورى يقوم بتحقيق الاشتراكية ويكون هو الحافظ لها ؟ لم تحدث فى التجارب الاشتراكية التى استقرت معالمها حتى الآن ان قام نظـام اشتراكى دون حزب شعبى ثورى ، فوراء التجربة السوفيتية هناك حزب البلاشـفة ، وان عظمة لينين اساسا لا ترجع الى تأسيس اول دولة اشتراكية فى العالم بقدر ما ترجع الى بناء اول حزب اشتراكى فى العـالم استطاع أن يقضى على النظام القيصرى وان يقيم دعائم النظام الاشتراكى ، ووراء التجربة الصينية الحزب الشيوعى الصينى ، وراء التجربة الكوبية اتحاد الاحزاب الوطنية الكوبية وعلى رأسها الحزب الشيوعى الكوبى. أما تجارب العالم الثالث فتقدم تجربة فريدة وهى الرغبة فى اقامة نوع من العدالة الاجتماعية

لا تخرج عن توسيع رقعة التوزيع بين الطبقة الوطنية التى ورثت الحكم عن الاجنبى او الحكم العميل وبين الطبقة الوطنية الجديدة التى تخدم الطبقة الاولى والتى ورثت هى أيضا الاحتكارات الاجنبية بعد تأميمها . هذه العدالة فى التوزيع لا تخرج فى حقيقتها عن اعادة التوزيع فى حدود طبقة معينة دون أن تمتد الى الجماهير العريضة الا بحساب والتى لاتنال من التوزيع الاول الى ما تبقى هذه التجارب بهذا المعنى لا تحتاج الى حزب بل ان قيام اى حزب شعبى ثورى خطر عليها لانه سيطالب بأن يكون الدخل القومى لاصحاب المصلحة الحقيقية كما سيطالب بالحد من الاستهلاك الذى لا تقدر عليه الطبقات المترفة وتخصيص جزء كبير من الدخل للاستثمار ، وتغيير جهاز الدولة المتبقى من الاحكام الرجعية السابقة والاعتماد على كوادر الحزب من أجل استبداله بجهاز ثورى جديد يقضى على بيروقراطية القديم وتخاذله ، ويحفظ الثورة الأولى ويضمن لها البقاء ضد الاغراءات الخارجية ومؤامرات الاستعمار .

٥ — ومن سمات تجارب العالم الثالث انها تجارب اشتراكية قامت بعد مجموعة من الانقلابات ثم تحولت الى ثورات وطنية تبغى المحافظة على نفسها والاستمرار فى البقاء ، ومن ثم أعطت لنفسها الحق فى اتخاذ كل الوسائل لحمايتها حتى يتسنى لها القضاء على كل محاولات الرجعية للاطاحة بها . وكان نتيجة لذلك ان ضاعت الاصوات الشريفة مع الاصوات العميلة ، وامتنع الحوار الداخلى بين الجماهير ، أو بين الجماهير من ناحية والقادة من ناحية أخرى ، وأصبح صوت القادة هو الوحيد المسموع . ومن هنا نشأت ازمة الديموقراطية فى تجارب العالم الثالث ، وكيف ان القادة قاموا بنفس الدور الذى كان يقوم به الحكم الاجنبى من كبت للحريات وفرض للرقابة واقامة للاحكام العرفية ومنع للنقاش ، وأصبح السؤال المطروح اليوم هو كيف يمكن اقامة نظام اشتراكى دون أن يكون له أساس ديموقراطى ؟ وقد حدث هذا كله نتيجة لعدم تجنيد الجماهير فى حزب شعبى ثورى يقوم بالتخطيط والتنفيذ كما هو الحال فى جبهة التحرير الفيتنامية ، وفى منظمات التحرير الفلسطينية وكما كان فى جبهة التحرير الجزائرية .

ولا يقال انه يصعب اقامة حزب وقادة الثورة فى السلطة ، فهناك تجارب عديدة أثبتت امكان ذلك وأقرب مثل الى ذلك هو اقامة الحزب الثورى الكوبى بعد استيلاء كاسترو على الحكم وقد تم ذلك بتصور سليم للحزب وهو اشتراك اعضائه فى الهدف والغاية ، والقيام على اكتاف أصحاب المصلحة الحقيقية ، اما صيغة التحالف ووضع المتناقضين معا فانه يقضى على وحدة الحزب نفسه ويفقد فاعليته . ان تكوين الحزب يأتى باشتراك مجموعة من الافراد فى فكر واحد وهدف واحد ، دون أن يكون ذلك وظيفة يؤجر عليها أو يتفرغ لها أو تعطى لها أجور اضافية ، فالمواطن لا يؤجر للدفاع عن وطنه وللمحافظة على النظام الاشتراكى ليست وظيفة الحزب كشف الاتجاهات الوطنية والتعرف على معارضى السلطة بل هو الضامن لحريات الافراد والمدافع عنهم أمام السلطة . فسلطة الحزب فى البلاد الاشتراكية أعلى من سلطة الدولة ، حتى اذا اضطرت

الدولة لاخذ بعض المواقف السياسية المائعة استطاع الحزب أن يأخذ موقفا يعبر عن ايديولوجيته وعن التزامه بمبادئه حتى ولو كان موقفا مغايرا لموقف الدولة السياسى . يستطيع الحزب أن يكون هو الحل الوحيد لسلبية الجماهير ولرغبتها فى التعبير ، بل يكون فيه حلا لحالة الضيق والتمزق وتربية الكوادر وخلقا للقيادات الجديدة .

٦ - وقد طرحت تجارب العالم الثالث سؤالا آخر وهو كيف يمكن اقامة نظام اشتراكى على أيدى البرجوازية الصغيرة المدانة بطبيعتها والمعروف تكوينها الذهنى والنفسى ، والمعروف أيضا مصلحتها ، فهى وطنية بحساب ، بشرط الا يتحول الحكم الوطنى ضد مصلحتها ، واشتراكية بحساب ، بشرط الا تمس الاشتراكية مكاسبها الخاصة ، ومعادية للاستعمار بحساب ، بشرط عدم التناطح معه والاستفادة من رؤوس أمواله ومهادنته اذا لزم الامر محافظة منها على موقعها وعلى عدم التردى فى نظام اشتراكى لا تريده . ان البرجوازية بطبيعتها تحمل عداء ساخرا أو مقنعا لطبقات الشعب ولجماهير الفلاحين والعمال ، وهى اقرب الى الطبقة المسيطرة منها الى الطبقة الشعبية ، تستفيد منها وتتعايش عليها ، وتتحدث بالوطنية وتدعو الشعب الى النظام الاشتراكى ، وهى بيدها السلطة . وهذا ما لم يحدث فى التجارب الاشتراكية المستقلة السابقة مثل التجربة الصينية أو التجربة الكوبية ، فقد كانت جماهير الفلاحين هى صاحبة السلطة وبالتالى لم يكن هناك وجود للطبقة المتوسطة أو التى تم القضاء عليها « نظام دييم فى فيتنام الجنوبية مثلا » أو فى سبيل القضاء عليها « حكومة فيتنام الجنوبية حاليا » اذ أنها اذا ما شعرت بالخطر انتهت الى العمالة وفضلت حكم الاجنبى على الحكم الشعبى .

٧ - وسؤال آخر طرحته تجارب العالم الثالث وهو كيف يمكن استمرار التجربة الاشتراكية - على فرض أنها بدأت - وبعد القضاء على الاقطاع القديم المباشر ، مع ميلاد طبقات جديدة تود الابقاء على الاوضاع الراهنة ، وهى الطبقة المكونة من كبار رجالات الجيش فى البلاد الافريقية ومن رؤساء وأعضاء مجالس الادارات والمديرين العموميين وموظفى الدرجات الكبيرة ؟ كيف يمكن استمرار التجربة الاشتراكية مع التوليد المستمر لهذه الطبقات حتى اصبحت مسيطرة على أجهزة التخطيط والتنفيذ وحتى أصبح كل شىء يتم لمصلحتها ، فهى التى بيدها سلطة اخذ القرارات ؟ ان هذه الطبقات الجديدة فى العالم الثالث ، وهى البرجوازية الصغيرة عندما تصل للحكم ، لهى اخطر على التجربة الاشتراكية من الاتجاهات الرجعية السافرة ، لانها اشتراكية القول ، وطنية التعبير ، وبيدها السلطة . لقد بدأت التجارب الاشتراكية فى العالم الثالث ضعيفة الاثر واتت الطبقات الجديدة فقضت عليه .

٨ - ثم طرحت تجارب العالم الثالث سؤالا اخرا وهو كيف يمكن اقامة تجربة اشتراكية والمحافظة على الشعور الوطنى والقومى ؟ كيف يبنى نظام اشتراكى على اساس غير دولى ؟ وهو السؤال الذى طرحته الاحزاب الاشتراكية الوطنية فى اوربا قبل قيام الثورة الروسية ، والتى

أنتهت بالفشل التام وانضمامها الى الاحزاب الرأسمالية . فالغالب على التجارب الاشتراكية فى العالم الثالث انها لا تود التخلى عن الصياغـــة الوطنية أو القومية لقضايا التحرر الاجتماعى ، وأن الشعور الوطنى من اجل التحرر من الاحتلال الاجنبى لا بد وأن يدخل فى قضايا التحـــرر الاجتماعى ، وأن الشعور القومى أيضا أحد عوامل تحريك الجماهير . وان تسرب النظم الاشتراكية من وطن الى وطن يتم داخل أوطان من نفس القومية . ففى كثير من اللحظات التاريخية لهذه البلاد يتضح فشـــل الصياغة الوطنية والقومية للقضية ، وكثيرا ما يقول شعب غنى بالبترول انه غنى لا يحتاج الى نظام اشتراكى ، فله الاجر المرتفع ، والمسكن والمأكل والمشرب وبل مظاهر الترف والنعيم ، ويرى ان القومية ضارة به لانه يرى أن من يشاركونه فى القومية اقل منه مالا واعز نفرا ، وكثيرا ماهزمت القوميات بقوميات أطغى منها وأشد . فما هو البديل للعالم الثالث الذى ما زال يمر بنفس المرحلة القومية التى مرت بها أو أوربا فى القرن التاسع عشر ؟

هذه هى بعض الاسئلة التى تطرحها تجارب العالم الثالث كنا نود أن نسمع اجابات عنها من الزائر الكريم الذى دعاه فريق من اليسار المصرى لعقد حوار معه ، ولقد أثار فينا اللقاء التمسك بالاشتراكية العلمية ورفض ورفض كل ما عداها ، وننتظر لقاءات أخرى تخدم الاشتراكية أكثر مما تضر بها وتضعنا على الطريق أكثر مما تبعدنا عنه .

هل لدينا نظرية فى التفسير

سنحاول ابتداء من هذا العدد أن نطرح هذه القضية ثم نتابعها فى الاعداد القادمة راجين أن يقوم الباحثون والمفكرون بالاشتراك معنا فى وضعها والمساهمة فى حلها .

ماذا تعنى هذه القضية ؟ وماذا نقصد بهذا التساؤل ؟ الواقع أن أهم ما يميزنا كأمة سواء اذا كنا مجتمعا حاليا أو حضارة سابقة هو أننا قد تلقينا « وحيا » يمتاز على الاقل بخصائص ثلاث . أولا ، أنه آخر مرحلة من تطور الوحى فى التاريخ ابتداء من آدم حتى محمد ، وبذلك يكون لدينا الوحى مكتملا فى صورته النهائية ، يمكن أخذه كأصل للشرائع دون انتظار تغيير أو تبديل أو نسخ . ثانيا ، أنه محفوظ كتابة بين دفتى القرآن ، وبذلك أمن خطورة التحريف التى انتابت الكتب المقدسة الاخرى من توراة وانجيل عند بنى اسرائيل . ثالثا ، أن القرآن ككتاب مقدس لم ينزل دفعة واحدة بل نزل منجما كما يقول علماء التنزيل اى أنه ليس وحيا معطى ولكنه وحى منادى به ، اقتضته أحوال الناس واحتياجاتهم ، تأتى كل آية كحل لموقف ثم تجمع الآيات على مدى ثلاث وعشرين عاما وتصبح القرآن . فأهم ما يميزنا عن غيرنا من الامم والحضارات المعاصرة هو هذا القرآن .

والقرآن كتاب مكتوب بلغة معينة وهى اللغة العربية ، ولكى نعرف الوحى لا بد لنا من معرفته بقراءته وفهمه . وكما يقول الاصوليون فى « مقاصد الشارع » أن الشريعة موضوعة للافهام . وفهم القرآن ليس الا نظرية فى التفسير ، والتفسير ليس الا منطقا لفهم القرآن . ومن هنا جاءت أهمية علوم التفسير باعتبارها العلوم الاولى الضرورية لفهم القرآن ولاقامة نظرية دينية للمعرفة قائمة على الوحى كمعطى سابق ، أى أن نظرية التفسير هى منطق الوحى . ولذلك عندما نتساءل : هل لدينا نظرية فى التفسير ؟ نقصد وضع الوحى من جديد باعتباره مصدرا للمعرفة وموضوعا لها فى وقت واحد أمام الاذهان ، وهى الخطوة الاولى التى لابد منها قبل استنباط الاحكام الشرعية وقبل تأسيس أى علم دينى اسلامى أو حتى قبل اعادة بناء علومنا التقليدية الاسلامية من أصول وفقه وتصوف وكلام وفلسفة .

فاذا نظرنا الى الحالة الحاضرة لنظرياتنا فى التفسير نجد أننا لانملك نظرية محكمة ذات أسس مدروسة ومختارة تهدف الى قصد معين . فلم

---

(۱) طلب منى مندوب مجلة « منبر الاسلام » الذى يدور على أساتذة الجامعات يعرض على كل منهم مبلغا مجزيا من المال فى مقابل كتابة مقال فى الزهد أو الورع أو التقوى أو الصبر ! فأبيت الكتابة فى أمثال هذه الموضوعات واقترحت كتابة مقالات صغيرة أطرح فيها قضية التفسير . وبعد أول محاولة بتاريخ ۱۹٦٦/۱۱/۱۰ عاد المندوب وهو يرتعش فقهمت.

يتعد تفسيرنا مرحلة الشرح والتفصيل والتكرار وبيان مالا يحتاج اليه فى كثير او فى قليل بصرف النظر عن حياة النـاس ومشـاكلهم ومتاعبهم واحتياجاتهم ، فيـدور النص الدينى على نفسـه مستمدا معانيه من الاسـهاب فى المعنى الاولى للآية فاذا ابتعـد المفسر عن هدوئه واطمئنانه وتحمس للاسلام الذى يعتنقه والذى يقوم بشرحه وتفسيره فانه يقـوم بتقريظ الاسلام وبالثناء على الشريعة وبالدفاع عن قيمة الخلقية والروحية، وربما تكون حالة المسلمين على عكس ذلك دون أن يحاول المفسر تحسين امور الناس - وليكن مستمعيه على الاقل - واصلاح أحوالهم . فالمفسر فى الحالة الاولى شارح ، وفى الحالة الثانية خطيب ، وكلاهما ليس بمفسر اذ أن المفسر مصلح صاحب دعوى لتحسين أحوال الناس يرى فى النصوص مشاكل المسلمين وحلولها .

ولكن هناك أيضا ما هو أهم من أسلوب العـرض . فشروط المفسر التقليدية - خاصة ان كان فقيها - شرطان أساسيان : علوم اللغة وعلوم التنزيل . فعلوم اللغة هى التى يتم بواسطتها تحديد معنى النص الدينى بعد تطبيق المبادىء اللغوية للغة خاصـة : الحقيقـة والمجـاز ، المحكم والمتشابه ، المجمل والمبين ، الظاهر والمأول ، المقيـد والمطلق ، العـام والخاص .. الخ . على النص لضـمان صحة المعنى المستنبط منـه . ولكن هذا المنهج اللغوى الاستنباطى يفترض أن النص غير واضح المعنى وانه يحتاج الى جهد زائد على الفهم البسيط لادراك معانى النص فضلا عن ان المنهج ينسى تماما الخبرة الحية التى يصفها النص والتى يشـعر بها المفسر باعتباره انسانا ينتسب الى الامة كلها ، يحس بمشاكلها ويعمل على حلها او التى يتأكد منها المفسر فى حياته اليومية باعتباره انسانا أى ان هذا المنهج اللغوى الاستنباطى ينمى أساسا المنهج التجريبى الاستقرائى الذى هو أساس الشرع واستنباط الاحكام عن طريق القيـاس الشرعى القائم على البحث عن العلة المؤثرة كما أنه ينسى الفهم البسيط للنص عن طريق الحدس المباشر دون حاجة الى منطق لغوى منظم ومقنن .

اما علوم التنزيل فانها تعطى المفسر التقليدى أسباب النزول لمعرفة المعنى الصحيح للآية بالنسبة للواقعة الاولى التى نزلت لها ، ولكن هـذه الواقعة الاولى بالرغم من انها تشير الى سبب نزول الآية الا انهـا خبرة حية لمن نزلت فيهم الآية بل وخبرة حية متكررة عنـد غيرهم فيتم فهم الآية بارجاعها الى خبرتها الحية فى شعور المفسر فى حياته الفردية والجماعية أى أن أسباب النزول التقليدية تتحول الى مواقف انسانية حاضرة يتم فيها فهم الآية فهما مباشرا برؤية الوقائع نفسها التى تشير اليها الآية ، وعلى هـذا تكون نظرية التفسير الجـديدة قائمة على الحـدس المباشر للموقف الانسانى .

نظرية التفسير اذن هى التى تربط بين الوحى والواقع - أو ان شئنا - بين الدين والدنيا - أو ان فضلنا - بين الله والنـاس . فاذا نظـرنا الى تفسيرنا الحالى نجد أننا لا نملك نظرية محكمة ، فهنـاك علوم التفسـير التقليدية التى تعتمد على علوم القرآن والحديث ، ثم هناك الواقع الحالى

بفكره الانسانى المستقل الذى لا يخرج من النصوص الدينية مباشرة بل يبدأ بالوقائع والمواقف نفسها محاولا فهمها على أساس من البواعث الانسانية الصرفة . أى ان الوضع الحالى يكشف عن وجود ثنائية بين النص الدينى والعالم الواقعى ، كل منهما فى جانب : النص الدينى غارق فى الشروح التقليدية او فى الخطابة الحماسية ، والعالم الواقعى يسوده فكر انسانى محض دون نظر لتفسير مباشر من النص الدينى بالرغم من اتفاقهما فى البواعث .

وهناك بعض المحاولات الحديثة لاقامة تفسير لتفادى هذه الثنائية بين النص من ناحية وبين الواقع الحديث من ناحية أخرى ، ولكن يغلب على هذه المحاولات بعض العيوب التى تمنعها من أن تكون نظرية محكمة فى التفسير والتى هى فى نفس الوقت منهجا للاصلاح والتغيير . وأول هذه العيوب هو أن التفسير ما زال نظرية فى وجود الله أكثر من كونه نظرية فى وجود الانسان أى انه يهدف الى اثبات وجود الله والى تناول ذاته وصفاته وافعاله بالبيان والتفصيل وأن العالم مخلوق وان الانسان محاسب أى انه تفسير الهى عقائدى كلامى مع أن التفسير المطلوب حاليا بعد أن ثبت وجود الله وخلق العالم وحساب الانسان وباقى العقائد هو اقامة نظرية فى وجود الانسان الفردى والاجتماعى محاولا وصفه فى مواقفه العديدة مع الآخرين وفى العالم . وقد كان الهدف الاساسى للجانب الالهى والعقائدى هو الكشف عن تكوين الانسان ووضعه فى العالم خاصة وأن مقاصدالشارع التى وضعت « ابتداءا » كما يقول الاصوليون تهدف الى البقاء على الضروريات الخمس المعروفة ــ الدين والنفس والعقل والعرض والمال ــ وكلها جوانب لحياة الانسان الزمنية .

والعيب الثانى هو أن التفسير الحالى ما زال تفسيرا مرتبطا بظروف البيئة الاسلامية التى نشأ الاسلام بها خاصة من الناحية الاجتماعية والاقتصادية ، فهو تفسير يؤمن بالتفاوت بين الطبقات فى الرزق بصريح الآيات ويؤمن بالقيم الروحية والخلقية بنص القرآن . ولكن فى بعض الحالات كالرق مثلا استطاعالتفسير أن ينتهى الىحرمته (عمر بنالخطاب) مع أن التفسير اللغوى للآية لا ينتهى الى ذلك . أى أن التفسير باستطاعته فى ظرف معين أن يهدف الى أصلاح مباشر لاحوال الناس والى تغيير جوهرى للنظم الاجتماعية حتى ولو كان مخالفا للتفسير اللغوى الظاهرى للنص . ونظرا للظروف الحاضرة وللأوضاع التى توجد بها الامة نجد أن كل تفسير طبقى يهدف الى تأكيد التفاوت فى الرزق لا يخدم مصالح المسلمين فى شىء نظرا للاقطاع القديم والجديد الذى ما زال موجودا فى كثير من بلاد المسلمين . ولا بد أن يهدف التفسير الى الدعوة الى التقريب بين الطبقات أكثر من الدعوة الى التفاوت بينها خاصة واننا نجد فى تاريخ الدعوة الاسلامية تفسيرا دعا الى ذلك من قبل (أبو ذر الغفارى ، عمر بن عبد العزيز) عندما ظهر أثر التفاوت بين الطبقات على مصالح المسلمين داخل المجتمع الاسلامى . أما التفسير التقليدى الذى يهدف الى اثبات القيم الروحية فلم تستخدم القيم الروحية وسيلة لتسكين الناس ولابقاء الاستغلال ولكن للثورة على الاوضاع المنافية للشرع وللدعوة الى الاصلاح

والتغيير . اما الآن فيستعمل هذا التعبير عادة للصد من التيار الثورى وللحد من تطور المجتمع الاقطاعى الراسمالى الى المجتمـع الاشتراكى . وبتعبير حديث أن التفسير يجب ان يحتوى على البواعث الدينية نفسها من تحقيق للعدالة ومن قضاء على الاحتكار والاستغلال .

والعيب الثالث هو أن التفسير الحالى لا يبدأ أبدا بالنقد وبالدعوة الى الاصلاح والتغيير الجذرى للأوضاع المنافية للشرع بل انه تابع ومؤيد لكل اصـلاح أو تغيير يبدأ من خـارج النص الدينى أى من الفـكر الانسانى المستقل يعبر عنه ثائر ويقوم به . اى أن الاولوية فى النـداء بالتغيير وفى كشف المشاكل ووضع الحلول لها ليسـت للنص بل للمذاهب الفـكرية الاقتصادية والسياسية ، وليست للمفسر بل للثائر الاجتمـاعى مع أن المفسرين التقليديين (ابن حنبل ، أبو ذر ، ابن تيمية ، الافغانى) كانوا يبدؤون بالنقد بالمطالبة بالاصـلاح وبتغير الاوضـاع . فيجب أن ينحو التفسير الآن نحو البدأ ولا ينتظر أن يكون تابعا ولاحقا وما عليه الا التأييد. فالموقف الشرعى هو الموقف الاولى الذى يجب ان يأخذه المفسر ، وبالتزامه يصبح اكثر من مصلح أى ثائر على الاوضاع المنافية للشرع .

فان اردت أن أجيب على سؤال : هل لدينا نظرية للتفسـير ؟ فان أجيب بالنفى للأسباب الآتية :

١ ـ ما زال التفسير جزءا من العلوم التقليدية كعلوم القرآن والحديث دون أن تكون له أولوية باعتباره نظرية فى المعرفة القـائمة على الوحى ، فالتفسير هو منطق الوحى .

٢ ـ يدور التفسير التقليدى حول الشروح والتفصيلات والجزئيات التى لا اهمية لهـا والتى لا تراعى معانى النص المسـتقلة ولا الاوضـاع الحالية للأمة .

٣ ـ يغلب على التفسير منطق لغوى لاستنباط المعانى من النصوص مع الاستعانة بأسباب النزول دون استعمال الحدس المباشر للنص لفهم المعنى الواضح فهما مباشرا بالاشارة الى الخبرة الحية الحالية التى يشعر بها المفسر فى حياته الفردية والجماعية والتى هى الوجه الآخر من النص الدينى .

٤ ـ عيوب المحاولات الحديثة للتفسير من أنها تتجه نحـو الجوانب الالهية والعقائدية اكثر من اتجاهها نحو الانسان ومواقفه بين الآخرين وفى العالم ، وانها لا تحلل الظروف الحالية بما فيه الكفاية لتعرف مدى التزامها خاصة وأن الاقطاع والاستعمار ما زالا جاثمين على كثير من المجتمعـات الاسلامية مما يقتضى تفسيرا ثوريا لاقصى درجة ، وانها تفسيرات تابعـة ولاحقة ومؤيدة دون أن تكون بادئة وناقدة وخالقة .

تلك بعض النقاط اطرحها للمناقشة امام زملائى الباحثين والمفكرين فى الجامعات خاصة فى جامعتنا الازهـرية والتى ارجو أن تكون نقطة بدأ لطرح قضية التفسير ودوره الحالى فى تحقيق وحدة ثقافتنا الوطنية .

أيهما أسبق : نظرية في التفسير
أم منهج في تحليل الخبرات ؟

عرضنا في عدد سابق لقضية التفسير متساءلين عما اذا كانت لدينا نظرية في التفسير . وأجبنا على ذلك بالنفي لبعض العيوب المنهجية الكامنة في تفسيراتنا الحالية . وفي هذا العدد نضع سؤال آخرا ، ايهما أسبق : نظرية في التفسير أم منهج في تحليل الخبرات ؟

ماذا نعني بهذا السؤال ؛ الواقع أن كل التفسير التقليدي يتبع طريق التحليل النظرى سواء كان نقلا للمأثور أم تفسيرا بالرأى . أى أن المفسر ـ وهو كما قلنا سابقا لم يكن الا شارحا ـ يستنبط المعنى من النص بالعقل المحض ثم يلجأ للاستشهاد على ذلك اما بقول مأثور أو بحجةعقلية . ولكن هذه الطريقة في التحليل النظرى لها عيوب ثلاث :

العيب الاول هو ان القول بالمأثور حتى ولو اتفقت جميع الروايات على صحته وعلى شرعيته الا انه يترك معنى النص دون حجية من داخله ، فالمأثور حجة تؤيد معنى النص الذى استخرجه المفسر منه بطريقة ظنية ، أى ان يقين المأثور لا يؤثر في ظنية المعنى الذى يعطيه المفسر فيظل المعنى ظنيا يحتاج الى يقين له لا يستطيع القول بالمأثور أن يعطيه اياه من الخارج .

والعيب الثاني : أن التفسير بالرأى ـ وان كان من نفس طبيعة المعنى الذى يعطيه المفسر ، اذ ان كليهما معنى ـ أفضل من القول من القول المأثور ولكنه ظنى ايضا ، والمعنى الذى يعطيه المفسر ظنى كذلك ، والظن لايحيل الظن الى يقين ، هذا فضلا عن تعدد الآراء وتعارضها ، فبأيهما يؤخذ ؟ وأيهما يرجح ؟

والعيب الثالث : هو أن المفسر يشرح كل نص دون استثناء سواء كان في حاجة الى ذلك أم لا . فهو يبدأ من أول السورة الى نهايتها أو من أول الربع الى نهايته أو من أول الحزب الى آخره ، مع ان القرآن ـ كما قلنا ـ نزل منجما ، كل آية تحمل معنى مستقلا كحل لموقف مشكل في حياة الناس اليومية ، حتى الآيات التى يستعصى على المفسر شرحها يحاول ذلك قدر جهده . وقد كان عمر بن الخطاب يضرب من يتساءل عن معنى مثل هذه الآيات « والمرسلات عرفا » . بل ظل طيلة حياته لا يدرى معنى الفاظ بعض الآيات مثل « وفاكهة وابا » .

---

(١) كتب هذا المقال بتاريخ ١٩٦٦/١٢/١٠ المجلة « منبر الاسلام » ولم يسلم لمندوب المجلة وتوقف المشروع كلية .

اما منهج تحليل الخبرات فهو المصدر الطبيعي للنص الديني في نشأته الاولى — كما أوضحنا ذلك من قبل في أسباب النزول — ومن ثم فلا بد لفهمه من معرفة معناه كخبرة حية في شعور الفرد الذى نزلت بسببه الآية او في الجماعة الاولى التى نزل فيها النص . فالنص الدينى لم يكن رأيا ووجهة نظر ولا معنى مجردا بل كان قلقا وضيقا وألما وتوجعا يحس به الفرد حتى يأتيه النص بما يفرج همه وكربه . فالعثور على الخبرة الحية الاولى لا تؤدى فقط الى فهم معنى النص بل تعطينا الواقعة نفسها اى الحقيقة الدينية التى يعبر عنها النص ، فالخبرة الحية هى مصدر النص الدينى ويكون التفسير اذن هو رد الشىء الى أصله كما يقول المفسرون فى المعنى الاستقاقى للفظ « التأويل » .

والخبرة الحية لاتحتاج فى فهمها لا الى القول بالمأثور ولا الى التفسير بالرأى ولكن الى تحليل الخبرة الحية نفسها لاخراج معناها الكامن ودلالتها المستقلة ، اى أن المفسر يقوم أولا بتحليل خبرته الشخصية لادراك معناها قبل ان يتحدث للسامعين المحيطين به ، وقبل أن يكتب لجمهور قارئيه ، فهو فى نفس الوقت متحدث وسامع وكاتب وقارىء ، ويصبح النص الدينى مفهوما لدى رؤية مباشرة وحدس عيان أو كما يقول الصوفية مشاهدة ، فلا يحتاج الى شرح معانى النصوص بل الى وصف ما يشعر به ويتحقق فى حياته اليومية مرة بل مرات عديدة .

فاذا تم للمفسر ذلك فانه يمكنه بعد ذلك اشراك غيره فى خبرته حتى يكون على يقين أكثر وأعم بأن تحليله لخبرته كان صادقا وصحيحا ، يمكنه الالتجاء الى خبرات غيره سواء من المفسرين أو من السامعين ، وبذلك يصبح النص الدينى واقعة انسانية عامة يتحقق من وجودها أكثر من شخص ولها من الموضوعية والعمومية ما يؤهلها لان تكون حقيقة انسانية عامة .

فاذا أردنا الاجابة على هذا السؤال ، أيهما أسبق : نظرية فى التفسير أم منهج فى تحليل الخبرات ؟ يمكننا أن نقول ان منهج تحليل الخبرات هو النظرية الوحيدة الممكنة فى التفسير وذلك لان فهم النصوص لا يتأتى الا بارجاعها الى مصدرها فى مجموع الخبرات الحية التى نشأت فيها . فالمفسر فى نفس الوقت قارىء للكتاب . وانسان يحيى ويدرك المعانى بقدر ما يشعر بالخبرات المحققة لها فى حياته اليومية ، فهو لا يحتاج لفهم « عسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم ، وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم » الى البحث عن معناها ولكن الى التأمل فى حياته اليومية التى يمكن أن تمده بخبرة أو بأكثر تبين له أن ما ظنه مرة انه شر ظهر بعد ذلك خيرا ، وأن ما حسبه يوما انه خير بان له بعد ذلك شرا .

فبدوام قراءة المفسر للنصوص الدينية ، وبمقدار تعدد خبراته فى حياته اليومية فان معانى النصوص الدينية التى يتم ادراكها مباشرة دون حاجة الى تطبيق منطق صارم للغة — باستثناء أبعاد اللفظ الثلاثة : المعنى الاشتقاقى والمعنى العرفى والمعنى الشرعى — تتحول الى رؤية مباشرة

لنفس المعاني ولكن مستقراة من الخبرات اليومية التي يعيشـها المفسر ومن ثم يصبح المعنى الرباط بين النص الديني والخبرة الحية . وهـذا ما قلناه سابقا من ان نظرية التفسير هي التي تربط بين الوحي الواقع . وعلى هذا يمحى الفرق بين الحقيقة النظرية والواقعة المشاهدة .

ومميزات هذا التفسير أنه يكشف عن الوقائع نفسها التي تتحـدث عنها النصوص دون أى تغليف لفظى أو معنوى لها أو كما يقول الاصوليون لا يصبح التفسير مبحثا من مباحث الالفاظ ولا مبحثا من مباحث دلالة الالفاظ بل مبحثا من مباحث العلة ، ويكون التفسير هو البحث عن العلة المؤثرة ، وبذلك لا تحتاج الخبرة المحللة الى شاهد يشهد لها من خارجها سواء كان قولا بالمأثور لصحابى أو حجة معنوية لصاحب رأى بل تحتوى على محك صدقها فى باطنها باعتبارها واقعة انسانية عامة بها ولا يحتاج المفسر فى التعبير عنهـا الى استعمال ألفاظ النص نفسـها التى قد تكون مصطلحات خاصة بالحقائق الدينية والتى قد لايقبلها أو لا يفهم معناها كل مفكر على وجه التمام اذ يكفيه استعمال الالفاظ الشائعة والمتداولة بين الناس فى حياتهم اليومية .

ومنهج تحليل الخبرات كنظرية فى التفسير ليس غريبا على الحضارة الاسلامية فقد نشأ بها منذ نشأتها وظهر بصـور مختلفة فى شتى العلوم الاسلامية . فالمثل الفقهى ليس الا موقفا انسانيا يعيشه المكلف ويحيى خبرته ، والقياس هو تحليل عقلى لهذه الخبرة بارجاعها الى صنوها فى الشرع أى فى خبرة منزلة . والطريق الصوفى هو أساس تحليل لخبرات الصوفى ولما يعتلج فى نفسه من وجد وهيام ، وشوق ولهف الى آخر مايعبر عنه الصوفية تارة بالاحوال وتارة بالمقـامات . بل ان نظريات المتكلمين قائمة على تحليل الوجود الانسانى فى شتى مظاهره كايمان وحريةوكسلوك اجتماعى . وأيضا فان نظريات النبوة عند الفلاسفة يظهر فيها جانبهـا الانسانى والاجتماعى اللازم لها ، فضلا عن أن علوم القرآن تقوم أساسـا على علوم التنزيل التى تكشف عن مجموعة من المواقف الانسانية المثالية التى يمكن أن تتكرر ، كما أن علوم الحديث تقوم أيضا على تحليل شعور الراوى لمعرفة مقدار ضبطه .

ولا يخشى على تفسير النصوص الدينية بارجاعهـا الى مصادرها فى التجارب الحية التى نشأت من اغفال المصدر الالهى للنصوص . فكما قلنا سابقا ان من عيوب تفسيراتنا الحالية انها تنحو نحوا اليهيا أكثر منهانحوا انسانيا ، وقد بان فى الشريعة الاسلامية خاصـة فى « المقاصد » كيف أن الشريعة أساسا موجهة نحو الضروريات ــ الدين والنفس والعقل والعرض والمـال ــ وهى مكونات حياة الانسان الفردية والجماعية . فالوحى قائم كما هو بين أيدينا بين دفتى القرآن ، والنبوة قائمة ، فها نحن نعلم عن يقين وجود الرسول عن طريق كتب السـيرة ومن آثاره العيانية فى التاريخ . انما الشيء الجديد هو محاولة العثور على أساس الوحى داخـل الخبرة الانسانية ، ومن ثم يصبح مرادفا للوجود الانسانى ، وذلك مانحن فى اشد الحاجة اليه خاصة فى عصر المذاهب الفكرية والسياسية التى تحاول كلها العثور على نظام اجتماعى سياسى اقتصادى للانسان والجماعةالانسانية.

ولا يخشى على النص الدينى ايضا من ذاتية الخبرة الانسانية خاصة وأن الوحى له وجود موضوعى مستقل عن وجود الإنسان ، ولكن فرق بين النسبية والذاتية ، فالنسبية هى استحالة وجود حقيقة موضوعية شاملة يتفق عليها كثيرون ، أما الذاتية فهى امكان وجود مثل هذهالحقيقة الموضوعية ولكن لا يتم الكشف عنها الا من خلال ذات الفرد . والتصوف الاسلامى خير دليل على ذلك ، فهو منهج ذاتى صرف الا انه يصل الى كشف موضوعى يتفق فيه اكثر من صوفى واحد . هذا فضلا عن انالخبرة الحية ليست الا مادة التفسير التى تأتى للمفسر من العالم الخارجى بوصفه مجموعة من المواقف الانسانية يجد المفسر نفسه فيها . أما النص الدينى فهو الذى يحيل هذه المادة الى ادراك والى رؤية مباشرة أى ان معنى النص وهو عنصر الوحى هو الضامن لموضوعية الخبرة الحية .

ولا يخشى ايضا على موضوعية الشريعة الاسلامية بعد ارتباطهابتحليل الوجود الانسانى بوصفه المصدر الاول لها فالشرع آت من الوحى ولكنه اوجه تطبيقه هى التى يبينها الوجود الانسانى ، فرب حكم شرعى ينزل على غير وجهة فى الوجود الانسانى ، ومن ثم لن تصبح موضوعية الشرع موضوعية قبلية فحسب بوصفها الوحى المنزل ، ولكن ستصبح أيضا موضوعية انسانية ترتكز على الوجود الانسانى نفسه ، وذلك ما يقصده الفقهاء بقولهم ان كليات الشريعة صالحة لكل زمان ومكان اى أنها تحتوى على موضوعية شاملة عامة ومطلقة مرتكزة على طبيعة الوجود الانسانى نفسه .

يمكننا اذن أن نستخلص النقاط الآتية :

١ — عيوب التفسيرات النظرية التى تبدأ بشرح النصوص الدينية بكليتها — سواء كانت تعتمد على المأثور أو على الرأى — لان معانىالنصوص تظل ظنية فى حاجة الى يقين يأتيها من داخلها ويربطها بالواقع ويجعلها مرادفة له .

٢ — ضرورة البحث عن معنى النص فى التجربة الحية التى يشير النص اليها ، ومن ثم تحويل رؤية المعنى العقلى الى مشاهدة عيان .

٣ — لا توجد أسبقية فى الزمان بين فهم المعنى من النص وبين تحليل الخبرة الحية التى نبع منها بل هناك معية زمنية فالمعنى هو الضامن لصدق تحليل التجربة بل ولاختيار عينتها .

٤ — هذا المنهج الجديد لتحليل الخبرات ليس غريبا على الحضارة الاسلامية ، وليس تابعا لمناهج أخرى مشابهة فى حضارات أخرى لانه ظهر من صور شتى فى العلوم الاسلامية سواء فى علوم القرآن والحديث أو فى علوم الفقه والتصوف ، بل وفى علم الكلام والفلسفة .

٥ — لا يخشى من هذا المنهج على الوحى باعتباره مصدرا الهيا للنصوص الدينية ، فالوحى ما زال ، أو من ذاتية الخبرة أو من النيل من موضوعية الشريعة الاسلامية لان الوحى هو الضامن الاول له فىصدق تحليل الوجود الانسانى .

ذلك ما نطرحه أيضا على علمائنا الكرام فى بحثنا عن قضية التفسير .

عود إلى المنبع أم عود إلى الطبيعة؟

تتميز الحركات السلفية التى تدعو للاصالة بالدعوة الى القديم تحت شعار « عود الى المنبع » Retour aux sources ، ويقصد بهذا العود الى الكتاب . فكان شعار لوثر فى الاصلاح الدينى « الكتاب وحده » Sola Scriputra ورفض تراث العصور ، وكان شعار ابن تيمية وابن القيم العود الى القرآن طبقا للحديث المشهور « لا يصلح آخر هذه الامة الا ما اصلح به أولها » وكان شعار الاصلاح الدينى عند محمدعبده ورشيد رضا العود الى صفاء الاسلام الاول والى عصر الصحابة كنموذج لتحقيق الدعوة ، وما زالت هذه الدعوة قائمة عن وعى أو دون وعى ترى خلاص الحاضر فى الرجوع الى الماضى فى الاجيال الاربعة الاولى من الافضل الى الاقل فضلا : الرسول ، الصحابة ، التابعون ، تابعوا التابعون .

وهذه الدعوة فى الحقيقة لها خطورتها على الحاضر ومملوءة بالصعاب فى تعاملها مع الماضى . وتتمثل خطورتها على العصر فى الانعزال عنه كلية والهروب منه ورفض مواجهته لفهمه بالاتصال المباشر والسلوك فيه والتأثير عليه بالعمل والممارسة ثم تعويض ذلك العجز فى عشق القديم المشرق واتخاذ فترة من فترات التاريخ وفصلها عن مجراه وجعلها نموذجا للتأمل والاعجاب والاحتماء فيها من محن العصر الداخلية والعواصف الخارجية التى تهب عليه . وعلى أفضل الاحوال ، يحدث هذا عن حسن نية عجزا وتعويضا ، وعلى أسوء الاحوال يحدث هذا عن سوء نية لرفض الدعوات الجذرية التى تدعو للمعاصرة والتى تبغى تشكيل الواقع برمته، يحدث هذا تملقا للجماهير واعتمادا على احساسهم الدينى وتقديسهم للتاريخ القديم — وليس فى الامكان ابدع مما كان . وفى النهاية يخرج القديم بعبله ، بكل مافيه من تشبيه وتجسيم أو ما يضاد ذلك من تجريد وتنزيه وبعد عن الواقع واغراق فى المتاهات النظرية والمشاكل الوهمية .

واذا حدث هذا عن حسن نية تظهر الصعاب التى تجعل « العود الى المنبع » لا يؤدى الغرض منه وهو تغيير الحاضر طبقا لنموذج ماضى . واولى هذه الصعوبات الاصطدام باللغة ، وذلك لان النبع هو الكتاب اى نص مدون لا سبيل الى الاتصال به الا عن طريق اللغة وبالتالى الوقوع فى مناهج التفسير والتشتت بين التفسير اللغوى والتفسير المعنوى والتفسير الباطنى خاصة وان اللغة — واللغة العربية بوجه اخص — تحتوى على الحقيقة والمجاز، الظاهر والباطن ، والمحكم والمتشابه.. الخ، فتتحول مشكلة تغيير الواقع الى مشكلة تأويل النصوص وتعارض الآيات ، ولا يتم تغيير شىء من الواقع ، ولا يتم عود الى المنبع الذى يتبخر فى روافد عدة، وتضيع وحدة الرؤية للواقع وتحل محلها اختلافات المفسرين التى لايمكن

(١) كتب هذا المقال للملحق الادبى للاخبار بعد « الاصالة والمعاصرة » و « موقفنا الحضارى ولكن ألغى الملحق .

التوفيق بينها لتعارضها وتضاربها حتى ليقال ان الحضارة الاسلامية كلها كما يعرضها التراث القديم هى حضارة تفسير او حضارة لغة أو حضارة كتاب ، « فيها قولان » !

وثانى هذه الصعوبات هى الوقوع فى تفسير مضاد لحركة الواقع ، وجعل « العود الى المنبع » وسيلة للقضاء على تغيرات الواقع الطبيعية خاصة اذا سمحت اللغة بذلك . فتستخدم آية « وفضل بعضكم على بعض فى الرزق » لمعاداة الحركات الاجتماعية الثورية كما فعل الشيخ مصطفى الغنيمى التفتازانى فى هجومه على الحزب الاشتراكى بعد مولده سنة ١٩٢١ ، والهجوم باسم الايمان بالله على ثورات العصر ، واتهام كل فكر طبيعى بالالحاد ، والتغنى بالروح ، واتهام كل فكر علمى بالمادية ، ويصبح « العود الى المنبع » تثبيتا للأوضاع القائمة وتدعيما لها باسم الدين والوقوف فى وجه كل تغير تحت ستار الكتاب . وسواء تم ذلك عن حسن نية وايمان تقليدى أو عن سوء نية للمحافظة على بعض المكاسب الطبقية للمفسرين فالنتيجة واحدة .

وثالث هذه الصعوبات هو أن يحدث بالفعل تفسير تقدمى اجتماعى كما هو الحال فى تفسير المنار ، ولكن يكون التقدم نابعا من الواقع ويكون النص تابعا له ، ويصبح المنبع لاحقا بالطبيعة لامصدرا لها ، وبالتالى يفقد قيمته ومبررات وجوده ، ويصبح مجرد مباركة للتقدم الذى يقوم به

بحيث يستطيع أن يفرض نفسه . فاذا تمت محاولات جدية لربط النص بالواقع ولخلق « لاهوت ثورى » فانه قد يقع فى التلفيق الذى غلب على التراث القديم ويظهر غريبا شاذا امام الفكر العلمى ، ويكون مصير دعاته العزلة والرفض ، فلا هم يعودون الى المنبع كالسلفيين ولا هم يعودون الى الواقع كدعاة الحلول الجذرية .

« العود الى المنبع » اذن طريق مسدود محفوف بالمخاطر والصعوبات . ولكن ما البديل ؟ البديل هو « العود الى الطبيعة » فالطبيعة هى مصدر الفكر ، وليس الفكر مصدرا للطبيعة . وقد كانت حركة « العود الى الطبيعة» التى أعطى سبينوزا أساسها النظرى فى القرن السابع عشر والتى اعطاها روسو بعدها الاجتماعى والفنى فى القرن الثامن عشر والتى أعطاها العلماء بعدها العلمى فى القرن التاسع عشر والتى أعطاها الفلاسفة المعاصرون أساسها الوجودى فى القرن العشرين — كانت هذه الحركة مصدرا للتمرد الفنى من الكلاسيكية ولنشأة الرومانتيكية والتحرر من الدين اللاهوتى ونشأة الدين الطبيعى وللتمرد من التربية القائمة على الثواب والعقاب وارساء لمبادىء التربية الطبيعية ، وللتحدد من القانون الالهى المفروض ونشأة مدرسة الحق الطبيعى ، والتحدد من التفكير المثالى وارساء قواعد المنهج العلمى ، والتحرر الداخلى من المصير الذى تحتمه الماهية المسبقة والبدأ بالوجود الانسانى . ويتميز « العود الى الطبيعة » بأنه اتصال مباشر بالواقع والتحام معه ، ويدل على التزام بالمواقف ، وعلى رفض كل صور العجز والتعويض ، كما يستطيع التخلص من عقبة اللغة والتفسير والتأويل والتبعية ، وتنشأ حضارة العلم .

ولقد كان الوحى نفسه « عودا الى الطبيعة » وهو ما يعرف عند الاصوليين والمفسرين « بأسباب النزول » ، فقد استدعت الطبيعة الوحى بدليل وجود أفراد قبل البعثة يرفضون عبادة الاصنام ورغبة العبيد والفقراء فى التحرر . ولاول مرة لا يعلن الوحى مرة واحدة بل يستدعى حسب المواقف ، كلما اقتضت الواقعة أساسا نظريا نزل الوحى ملبيا لمقتضيات الطبيعة ، وقد كان لدى عمر بن الخطاب حدسا يستطيع به الوصول الى حكم ينزل الوحى بتأييده . كان الوحى اذن دعوة من الطبيعة وتلبية لمقتضياتها ، ولم يكن مفروضا من الخارج يعمل ضدها ويبغى قهرها .

ويمكن أن يكون هناك تفسير طبيعى لا يبدأ من اللغة بل من تحليل الواقعة نفسها التى يشير اليها النص وتحليل الادراك الحسى أو الانفعال أو العقل . فمثلا تعبر الآية « عسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم » عن حقيقة هى فى الواقع تجربة حية تتحقق منها فى حياتنا اليومية ، فهزيمة يونيو مثلا شر ولكن خرج منها خير كثير فى معرفة مواطن ضعفنا وأسباب قصورنا ، أى أن التفسير الطبيعى لا يبدأ من النص بل من الواقع ، هدفه ادراك تكوين الطبيعة الذى هو فى الحقيقة المعنى الحسى للنص . وتكون مهمة المفسر رؤية الواقع فى بطن النص وحينئذ لا ينفصل الحديث عن النص الحديث عن الواقع فهما شىء واحد ، فالنصوص الدينية مواقف انسانية ، يسمع المفسر الاولى ويحيا الثانية ، يأخذ حدسه من الاولى ويعقله من الثانية ، ويتحول التفسير الطبيعى للنص الى تحليل للوجود الانسانى ويتم الانتقال من اللفظ الى « الشىء نفسه » .

بالعود الى الطبيعة يمكن تحليل شخصيتنا الحاضرة وواقعنا الاجتماعى والتعرف على مكوناتها دون أن نفرض عليهما أحكاما من الخارج مستقاة من التفسير اللغوى للنص . فمثلا يمكن بتحليل شخصية المؤمن وبنائه النفسى والتعرف على أن الشعائر التى يقيمها قد تكون تسترا على أفعال أخرى تصدر عن طبيعته ، وقد يكون الالتجاء الى الروح تأكيدا لمادية فاقعة ، فيملأ الفرد معدته بالحلال ثم يذهب للصلاة الشرعية ، وفى كلتا الحالتين يكون قد أخذه نصيبه من الدنيا ومن الآخرة كما أمر . وقد يكون الالتجاء الى الله عجزا عن الالتصاق بالارض ، وتعويضا من التخلى عن قضايا العصر ، وقد يكون المؤمن قاسى القلب لانه مطمئن لشرعية أفعاله وضمانها الالهى بصرف النظر عن الواقع الانسانى نفسه ، فيتم جز الرقبة باسم الله كما حدث فى تاريخنا القديم ، وقد تكون كثير من قيمنا الخلقية من عفة وحجاب قائمة على الكبت الجنسى الذى هو فى الحقيقة رغبة جنسية مقنعة تعلن عن نفسها بطريق عكسى حتى تكون أكثر اثارة وأشد جذبا ، وكثيرا ما يؤدى قهر الطبيعة الى قلبها فتتحول الى الاباحة أى الى فضح الطبيعة ، مع أن « العود الى الطبيعة » كفيل بتوجيه الطبيعة نحو الكمال ، كما قد يكون فى حديث الشيخ المستمر عن المشاكل الجنسية خاصة وانه لاحياء فى الدين اشباعا للمستمعين وتعويضا للحرمان ، كما قد تكون فى نحنحة الشيخ وهو داخل فى فناء المنزل حتى تنفض النساء اعلانا عن قدوم الذكر . هذه الثنائية هى النفاق بعينه ، وهو نفاق شعورى

أحيانا ولا شعورى أحيانا أخرى ، وقد تكون هذه الثنائية هى لب الشرك ، وقد تكون وحدة الطبيعة هى جوهر التوحيد . ان « العود الى الطبيعة » هو الكفيل برد الاعتبار الى الشخصية الانسانية ، وذلك بالتعرف على مكوناتها ، وبالحرص على تكوينها السوى ، ورفض الازدواجية والثنائية معا وما يتبعها من عمليات للتعويض والنفاق والمداراة والتستر .

وفى واقعنا الاجتماعى يمكن تفسير النصوص فى خدمة التطور الاجتماعى الحالى ، ويمكن أن يظل هذا التفسير تابعا لحركة التقدم لاسابقا عليها . ومهما كان التفسير اللفظى تقدميا فان الواقع المرير يظل يفرض نفسه بكل ثقلة على الثورى . « العود الى الطبيعة » هو الكفيل بالبدء بالواقع وبالتعرف عليه بالمناهج الاحصائية ، فوجد اربعة عشر مليونا من الفلاحين المعدمين أمام ثلاثة ملايين من الملاك تقريبا أقوى من اية نظرية فى الملكية ، ملكية كانت أم استخلافا ، فردية كانت أم اجتماعية ، وكون الملاك الذين يملكون أقل من خمسة افدنة يكونون ٩٤٫٥٪ من الملاك يملكون نصف الارض المزروعة (حوالى ٥٧٫١٪) اثقل من أى قانون للاصلاح الزراعى يحدد الحد الاعلى للملكية ، فالواقع يحتم التوزيع العادل لسبعة ملايين فدان على ثمانية عشر مليونا من الفلاحين أى أن يكون نصيب الفرد اقل من نصف فدان أى أن يكون دخله السنوى أقل من ثلاثين جنيها أى أنه أقل من نصف دخل موظف الدرجة العاشرة التى تعترف بها الدولة كحد أدنى فى السلم الوظيفى . « العود الى الطبيعية » يعطى للواقع كله ثقله ، ويقف أمامه النص عاجزا لا يستطيع الا التبرير أو اعادة توزيع الدخل القومى بين الاغنياء فيتم توسيع قمة الملاك من ٢٫٨ مليون قبل الثورة الى ٣٫٢ مليون بعدها . « العود الى الطبيعة » هو الكفيل بتغيير الواقع تغييرا جذريا وهو المنهج الثورى بالاصالة لانه هو المنهج العلمى فى عصر الثورة .

عن اللامبالاة
بحث فلسفى

فى هذا العصر الثورى الذى نعيش فيه ، ينفجر الثائر الرومانسى غضبا عندما يجد الناس فى عصره لا مبالين بالثورة مع أنهم يعيشون أزمة العصر وتعيش أزمة العصر فيهم . فاذا كانت الثورة تمثل ذروة النشاط الانسانى وقمة الجهد البشرى من اجل تغيير الواقع أو قلبه أو نفيه ، كانت الامبالاة هى العاطفة المضادة للثورة بل واشد مضادة لها من السلبية والانعزالية . لان السلبية قد تكون ارادية اى انها قد تكون موقفا واعيا رافضا لكل ما يدور فى الواقع من أفعال لا اذارية أو ارتجالية أو متميعة ، وقد تكون احتجاجا هادئا عن طريق رفض المشاركة فى سلوك ثورى زائف كما فعل سعد بن ابى وقاص وكثير من فضلاء الصحابة عندما آثروا السلبية على المشاركة فى الفتنة ورفضوا نصرة على على معاوية أو معاوية على على . وقد تكون الانعزالية أيضا موقفا واعيا أخذه الفرد الى حين حتى يحين الوقت لتحقيق الفعل الثورى الاصيل ، قد تكون الانعزالية تعميقا لمفاهيم الثورة أو تربية لكوادر من خلال الخلايا أو بناء للحزب بعد اكتمال الكوادر ، وهى المرحلة التى يتم فيها العمل الثورى فى الخفاء ، كما كان الحال عندما كانت الدعوة الاسلامية سرا اولا لمدة ثلاثة عشر عاما قبل تحولها الى دعوة علنية .

فاذا عرفنا أن الانسان فى جوهرة رسالة Vocation ، وان جوهر الانسان لا يتحقق الا اذا حقق رسالته ، ظهرت اللا مبالاة على أنها نفى لجوهر الانسان أو الغاء لوجوده وتحويله الى عدم . فالاحساس بالرسالة هو الدافع الاول على النشاط وليس الحافز المادى أو الزيادة فى الربح على ما يقول الاقتصاديون فى الغرب الراسمالى أو حتى التقدير والثناء والجوائز على ما هو الحال فى بعض البلاد النامية . الاحساس بالرسالة هو الدافع الاول خاصة عندما يكون موجها بايديولوجية ثورية تحول هذا الاحساس الى نشاط خلاق .

ولا يقال ان اللا مبالاة عاطفة عامة شبيهة بما يدور فى مشاعر بعض الفلاسفة المعاصرين فى الغرب من احساس بالغثيان والقرف والهم والحصر والضيق والاختناق والعبث واللا ادرية والاغتراب . فهذه الظواهر النفسية الموجودة فى أوربا المعاصرة لها جذورها فى المجتمع الراسمالى ، وهو موقف رفض عن طريق التقوقع داخل الذات فى هذه الظواهر المرضية أو فى الانتهاء الى الفوضوية . وقد تحولت هذه الظواهر الآن الى رفض منتظم والى احتجاج واع بل والى ثورة تلجأ الى العنف . وانقلبت اللامبالاة الى التزام بقضايا العصر العامة التى هى السبب فى مشكلات الفئات الخاصة .

الكاتب ، يوليو ١٩٧٠ ، العدد ١١٢ ، عدد خاص بمناسبة ثورة ٢٣ يوليو .

على أن هؤلاء الفلاسفة الذين تحدثوا عن الغثيان والقرف والاغتراب هم الذين تحدثوا أيضا عن الالتزام وعن ممارسة الحرية وعن اخذ المواقف ، ومن ثم كانت ظاهرة اللا مبالاة خاصة بالمجتمعات النامية وهى فى طريق التحول من المجتمع الاقطاعى الى المجتمع الاشتراكى. وقد لاحظ لامنيه (١٧٨٢ — ١٨٥٤) وهو الذى خصص اربعة أجزاء كاملة لدراسة اللامبالاة فى الدين (١) انها عاطفة تنشأ فى لحظات التحول الحضارى من عصر الى عصر ، وتبدو كظاهرة سلبية لان لحظات التحول هذه تقتضى حل كثير من المشاكل والالتزام بعديد من المواقف : القديم والجديد ، التدرج أو الطفرة ، الاصلاح أو الثورة ، التقدم العقلى والتصنيع ، الاصالة والمعاصرة ، العمومية والفردية .. الخ ، فاذا حدثت اللامبالاة ، كانت ظاهرة مرضية تدل على أن الجماعة لا تعيش عصرها ولا تحيى مشكلتها أعنى مشكلة التطور والنمو .

أولا — وصف الظاهرة وتحليلها :

اللامبالاة ظاهرة نفسية درسها علماء النفس وهم بصدد تحليل الانفعالات او تحليل جوانب الشخصية ، فاللامبالاة هى « بوجه عام » استعداد عند من يجد نفسه فى حالة من الحياد العاطفى التام بالنسبة للآخر أو للآخرين ، وبوجه خاص استعداد عند من لا يحس بما يحوث للآخرين من سعادة أو شقاء . وبهذا المعنى تكون اللامبالاة ظاهرة مرضية عند علماء النفس أو ظاهرة خلقية مرادفة للانانية عند علماء الاخلاق لان اللامبالى بالآخرين لا يهتم الا بنفسه . ولكن اللامبالاة ليست بالضرورة مرادفة للانانية لانها قد تكون أيضا من الفرد تجاه ذاته أى حالة من الركود العام ، أو غياب كل البواعث عن فعل أى شىء ، أو فقدان الحماس لفقدان الباعث ، أو لعدم وجود الغاية أو لعدم الاحساس برسالة عامة فى الحياة . كما لا تصدق اللامبالاة فقط بالنسبة للآخرين ، بل تكون أيضا لامبالاة بالعالم ، فاذا كان الانسان على ما يقول المعاصرون موجود بالعالم كان اللامبالى موجودا بلا عالم ومن ثم فهو غير موجود . اللامبالاة بالنسبة للآخرين على ما يحددها علماء النفس «لا يبالى الانسان بمصائب جاره ولا يتعاطف مع الآخرين» جزء من اللامبالاة بكل ما يحيط بالفرد من أفراد وحوادث وأشياء . اللامبالى أشبه بصوفى هندى فى حالة الفناء ، انسان لا يتحرى ، لا يحركه باعث ، لا يفرح ولا يحزن ، تستوى لديه المتناقضات ، مهما وقع فى محيطه من حوادث فانه لا يبالى مع أن هذه الحوادث قد تؤثر على مصيره ، يسمع سقوط البعض من حوله ولا يبالى ، ويسمع انتصار البعض الآخر من حوله ولا يبالى ، يستوى عنده كل شىء لا يتحمس لشىء . لذلك عرف بعض علماء النفس اللا مبالاة بأنها « حالة نفسية لمن يظل محايدا نفسيا وعاطفيا امام حلول مختلفة متعارضة دون تفضيل احدها » . اللامبالى ليس لديه مقاييس للاختيار ، أو لان اختياره ليس له أى اثر لان الحوادث تخضع فى مسارها لقوة أخرى خارجة عن ارادته . اللامبالاة هى فقدان القدرة على المحبة والكراهية ، مبدءا الحركة عند امبادوقليس ، أو بلغة العصر فقدان القدرة على الاثبات والنفى أو حتى على قول شىء . يصبح الفرد لا نفع

منه ولا ضرر ، يتحول الى شيء يتحرك ، يصبح كالماء بلا لون أو طعم أو رائحـــة .

ويصف كورنى هذه الحالة فيقول :

« يعالج الحب بالكراهية ، ولكن المبالاة اكثر ثباتا ،
ويتحول الانسان كل يوم من الكراهية الى الحب ،
ولكنه لا يعود من اللامبالاة » .

وقد تحدث الفلاسفة من قبل عن حرية اللامبالاة «على أنها حـرية بلا بواعث أى حرية زائفة لان الذى يحدد الفعل الحر هو الباعث عليه ، فحرية اللا مبالاة هى القدرة على أخذ القرار بدون باعث أو سبب على ما هو الحال فى « حمار بيوريدان » الذى وضع على مسافتين متساويتين من معلفين بها نفس الكمية فنفق الحمار لانه لم يجد لديه الباعث على الحركة نحو احد المعلفين !

احط درجات الحرية لانها تعنى أخذ قرار بالنسبة لشيء لا نبـالى به . اللا مبالاة اذن هى غياب الباعث على فعل اى شيء وفقدان الحماس وتساوى الامور ، وهى عاطفة عدمية عبر عنها سارتر فى آخر عبارة له فى « الكلمات » بقوله وهو يصف نفسه « انسان من صنع كل النـاس فهو يساويهم جميعا ويساوى أى واحد منهم » ، يوضع الانسان فى أى مكان ويفعل أى شيء ، فلا شيء يهم ، وهو السـؤال الذى يطرحه سارتر دائما قائلا ما الفائدة ؟ A quoi bon ?

ويتولد عن الشعور باللامبالاة احسـاس باللاانتماء أو بالغربـة فاللامبالى لا يهمه شيء مما حوله ، يعيش فى مجتمع غريب عليه لا يفرح لسعادة ولا يحزن لشقاء . ومن ثم تتحول الجماعة الى افراد منعزلة او تتحول الى جماعات وطوائف تكون دوائر منعزلة لا تدرى كل دائرة بما يدور فى الاخرى ، وقد لا يؤدى التجانس الجغرافى أو البشرى أو الحضارى الى خلق روح الجماعة لان الوضع الطبقى لكل طائفة هو الذى يحدد غربتها عن الطائفة الاخرى ، فكل طبقة لا تبالى بما يحدث فى الطبقة الاخرى ، فالطبقات الفقيرة والمعدمة لا تبالى بما يحدث فى الطبقات الثرية التى تبدو لها عالما غريبا ، كما لا تبالى الطبقـات العليا بما يحـدث فى الطبقات الدنيا ، لانها عالم مغلق على نفســه ينظر الى العالم بمنظـار رفاهية العيش ، فالتجانس ظاهر لشعب ما قد يكون ستارا على الانعزالية الطبقية و مبالاة كل طبقة بما يحدث فى الطبقة الاخرى ، وعلى هذا النحو يمكن ان يقال انه لا توجد مصر واحدة بل توجد أمصار عديدة .

واللامبالاة أيضا هى انفصام الفرد عن ماضيه وحاضره ومستقبله ، فاللامبالى لا يهتم بتراثه القديم وبالبواعث الكامنة فيه التى يمكن لها تحويله الى فرد نشـط أو الى ثائر أن كانت مقـومات الثورة فى تراثه القديم . اللامبالى ليس له ذاكرة ، أو له ذاكرة خاملة وهو ماقاله بعض علماء النفس من انه فى اللامبالاة العامة لا يمكن استدعاء الذكريات لانها

متساوية جميعا . يصبح الفرد لا ماضى له عندما تمحى لديه كل الاهتمامات الخاصة ، ومن ثم فهو انسان بلا حاضر (جوسدروف : الذاكرة والشخص) .

كما تتحول اللا مبالاة من حالة نفسية الى حالة فزيولوجية عن طريق المخدرات حيث يغيب الفرد عن العالم ويصبح لا مباليا بنفسه وبدنه ويخلق عوالم وهمية يصول فيها ويجول ويصرف فيها نشاطه المكبوت .

ولكن ما هو السبب فى وجود هذه الظاهرة ؟ هل هو سبب جغرافى ، بيولوجى ، ديموجرافى ، اقتصادى ، سياسى ، حضارى ، ايديولوجى ؟ أم أن السبب هو هذه الاسباب كلها مجتمعة ؟ لقد ذكر موريس ديفرجيه فى « مقدمة فى السياسة » (٢) أكثر هذه العوامل على أنها عوامل صراع ونشاط ضمن النظرية السياسية التى تجعل من السياسة أساسا علما للصراع وليس علما للتكامل ، ولما كانت اللامبالاة هى غياب الصراع ، كانت هذه العوامل التى تحدد وجود الصراع هى نفس العوامل التى تفسر غياب الصراع ووجود اللامبالاة .

يرى البعض مثل هيبوقراط ، هيرودوت ، أرسطو ، بودان ، وكذلك مونتسيكو ، راتزل ، فيدال ، برنيسن «أن سياسة الدول فى جغرافيتها» على ما يقول نابليون . فقد ربط أرسطو بين المناخ البارد والحرية ، كما ربط بين المناخ الحار والعبودية وهو ما يقال عادة من أن البلاد الحارة اقرب الى السكون والدعة والكسل واللامبالاة . ولكن ميشيليه يرى أن المناخ الحار هو المناخ الثورى وأن ارتفاع درجة الحرارة قد ساهمت فى اندلاع ثورة ١٧٨٩ (مايو — سبتمبر) ولكن ثورة أكتوبر فى روسيا ١٩٠٥ ، ١٩١٧ أندلعت فى المناخ البارد . وحاليا نجد ثورات أمريكا اللاتينية وافريقيا تنشأ فى المناخ الحار . الحقيقة أن العامل الجغرافى هو الاساس المادى للعامل الاقتصادى وهو الذى يحدد مناطق الغنى ومناطق الفقر وبالاضافة الى الموارد الطبيعية والمناخ هناك ايضا طبيعة المكان ، فالمناطق التى تتوفر لها الحماية الطبيعية من الصحراء ومحيطات والتى يتوزع سكانها فى الريف لا فى المدن والتى تصعب فيها المواصلات البرية والبحرية ، يكون سكانها أقرب الى السرعة والسكون والطمأنينة ولكننا نعلم حاليا ان الثورات تقوم فى الريف بفضل الاحزاب الثورية الشعبية ، وبأن مصر كانت باستمرار مطمع الغزاة مع انها محاطة بموانع طبيعية من الشمال والشرق والغرب . خلاصة القول أن العامل الجغرافى لا يفسر وجود اللامبالاة عند الجماعات .

١ — يرى البعض الاخر مثل « جوبينو Gobineau » أن العامل الاساسى فى الصراع هو العامل البيولوجى تابعين فى ذلك مبادىء داوون عن الصراع من اجل البقاء وتحويلها الى المنافسة الحرة فى الحياة الاقتصادية ، ومنتهين الى النظرية العنصرية والى حكم الصفوة المختارة. والمعروف أن النظرية البيولوجية نقل لما يحدث فى العالم الحيوانى فى عالم الانسان وليست تحليلا علميا للظواهر السياسية نفسها ، كما أن النظرية

العنصرية ستار يخفي وراءه العامل الاقتصادي واستغلال الشعوب كما هو الحال فى جنوب أفريقيا والولايات المتحدة . وفى القسمة الثلاثية المشهورة للاجناس (الابيض والاسود والاصفر) نجد أن المارد الاصفر (الصين) والمارد الاسود (افريقيا) هما موطن الثورات .

٣ — ويرى فريق ثالث ، تحت اثر نظرية مالتوس ، أن العامل الديموجرافى هو الذى يحدد طبيعة الصراع وأن الضغط السكانى يدفع بالجماعة الى الصراع ولكن بعض المجتمعات الزائدة فى السكان مثل هولندا مجتمع سلمى كما أن بعض المجتمعات القليلة السكان مثل روسيا نشبت فيها الثورة . ومجتمع مثل المجتمع المصرى الذى يتمتع بكثافة سكانية كبيرة مجتمع سلمى خاصة وان التركيب السكانى نفسه يساعد على ذلك اذ أن اكثر من أربعة أخماسه من الاطفال والنساء والشيوخ ، والعامل الديموجرافى لا يؤثر بمفرد لانه مرتبط بالعامل الاقتصادى ، فالكثافة السكانية مع الفقر قد يؤدى الى النشاط الداخلى والسعى وراء لقمة العيش والتكالب على الكسب والتقاتل من أجل القم .

٤ — ويرى فريق رابع وعلى رأسهم ماركس أن العامل الاجتماعى الاقتصادى هو العامل الاول فى تحديد الصراع الذى يتمثل فى صورة صراع طبقى بين من يملكون ومن لا يملكون ، ولكن الوضع الاقتصادى لا يتحول الى صراع طبقى الا بعد تجنيد من لا يملكون فى حزب ثورى شعبى يقود هذا الصراع . وفى كثير من المجتمعات الطبقية لا يسودها الصراع بل تعمها اللامبالاة وذلك نتيجة لاحساس تاريخى طويل بأن خيرات البلد لم تكن مرة للمعدمين وأن المشكلة لا تتعدى اعادة توزيعها بين نفس الطبقات المالكة التى تتسع رقعتها وان قلت نسبة الملكية حتى أصبحت الطبقات تتوارث ، الغنية ترث الغنية ، والفقيرة ترث الفقيرة . ينشأ الشعور باللامبالاة عند الجماعة من احساسها بأن البلد ليست لها خاصة اذا كان الحال كذلك منذ القدم حتى الآن . وفى نفس الوقت تقوى اللامبالاة بعدم الشعور بتكافؤ الفرص وبأن النشاط مرهون بالوصول من غير حق بالتملق أو بالواسطة .

٥ — ويرتبط العامل الاقتصادى بالعامل السياسى الذى يتلخص فى عدم الاحساس بالامان نتيجة للنظم السياسية التى مهما اختلفت تسمياتها فانها تقوم على نفس الاساس وهو اعتبار الشعب عدوا لها واعتبار الشعب النظام السياسى عدوا لها ، ومن ثم كانت علاقة القهر التسلط والطغيان من جانب النظام السياسة وعلاقة الخوف من جانب الجماعة . ففى كل مرة تحاول الجماعة الانتماء الى عالمها وممارسة الحرية يقع عليها القهر فتنزوى من جديد وترجع الى اللامبالاة ، وكلما نوديت للمساهمة والاعلان عن الرأى استجابت الجماعة على استحياء أو فعلت ما يطلب منها لانها فقدت الثقة فى جدية الطلب وشعرت بالنفاق السائد حولها بين الشعار والتطبيق ، ولان ما يعطى لها باليمين يسلب منها باليسار ، وبسبب النشاط الزائد لبعض الافراد الذى يقابله بالضرورة لامبالاة الاغلبية .

٦ ـ ويساعد العامل الحضارى أيضا أو أن شئنا العامل التاريخى فى تقوية الاحساس باللامبالاة وذلك بالايمان بالقـدرية التى تقضى على كل نشاط والتى تسلم بكل ما يقع ، فيقوم الله بدور السلطة وتقـوم السلطة بدور الله ويقضى على كل مبادرة من جانب الجماعة او الفـرد ويقتصر دورها على الامتثال للاوامر والطاعة العميـاء لكل ما يـدر لهـا من قرارات . ويقوى الاحساس باللامبالاة عندما يقرر للانسان ما يفعل وعندما يسلب مصيره من بين يديه ، وعندما يصبح دميـة فى يد لاعب ماهر يحركهـا علنا او خفية ، أو عنـدما ينقل من مكانه كقطعـة من الشطرنج ، أو عندما يقرر له ما يقول وما يفعل ، أو عندما يطلب الموافقة من الاغبياء ، ويبقى للاذكياء التبرير خاصة فى حضارة ما زال البعـد الانسانى فيها غائبا الا فيما ندر .

٧ ـ واخيرا ، قد يكون العامل الايديولوجى هو العامل الحاسم فى ظهور اللامبالاة لان الايديولوجية الثورية يمكنها تحويل اللامبالاة التى تنشأ من العامل الاقتصادى السياسى الحضارى الى ايجابية كما حدث فى بعض ثورات العالم الثالث ، فاذا غابت هذه الايديولوجية الثـورية تحولت اللامبالاة الى روح العصر ولم ينفعها تحزب قبلى أو تعصب مهنى أو تجـمع طائفى . ولا تعنى الايديولوجية الشوفينية أو التفاضـل فى المؤسسات أو فى الاديان أو فى المعتقدات أو فى القيم أو فى الحضارات ، ولا تعنى أيضا مجموعة من القيم والآراء على ما حددها « دستيت دى تراسى Destutt de Tracy أو على أنها مجموعة من الافكار تفرزهاطبقة معينة من اجل المحافظة على مكاسبها كما يصورها ماركس ، بل تعنى نظاما اقتصاديا سياسيا وعملا ثوريا جماهيريا ، فاللفظ وان استعمله ماركس بمعنى مضاد للعملية فانه يثير فى وجدان العالم الثالث الحاجة الى نظرية ثورية علمية والى عمل ثورى يجند الجماهير . الايديولوجية هى الوسيلة لتحويل رسالة الفرد الى نشاط ثورى منظم ومن ثم يحقق جوهره كنشاط ويقضى على اللامبالاة .

اللامبالاة اذن ظاهرة اقتصادية سياسية حضارية ايديولوجية تظهر فى سلوك الجماعة اليومى ، وهى ليست ظاهرة نفسية على ما هو معروف فى التحليل النفسى عند فرويد من تحديد السلوك للافراد حسب العقد النفسية منذ الطفولة او حسب تصنيف الافراد من حيث طبائعهم الانفعالية وأمزجتهم الشخصية ، العنف ، العدوان .. الخ لان الظاهرة النفسية جماع الظواهر الاقتصادية والسياسية والحضـارية والايديولوجية أو تراكم لها فى الشعور وفى سلوك الجماعة .

ثانيا ـ أنواع اللا مبالاة :

يمكن التعـرف فى اللامبالاة على أنواع ثلاث : اللامبالاة اللاارادية ، اللامبالاة الارادية ، اللامبالاة عن طريق العادة .

١ ـ واللامبالاة اللاارادية هى التى عناها اللفلاسفة وعلماء النفس

وهى التى أشار اليها ديكارت على أنها حالة لا تجد الارادة فيها نفسها مدفوعة بمعرفة الصواب والخطأ الى الانضمام الى جانب دون جانب ، وهى فى هذه الحالة فعل ارادى سلبى . وهى بهذا المعنى ايضا احط درجات الحرية مثل حرية بيوريدان لانها تعنى أخذ قرار بالنسبة لاشياء لا نبالى بها ، وهى اللا مبالاة الناتجة عن عدم الاهتمام بأى شىء أو عن فعل أى شىء ، أو عن غياب اى باعث أو عن وجود كل البواعث ؛ هى حالة من الحتمية المطلقة التى يتساوى فيها كل شىء بكل شىء والتى لا يفضل فيها شىء شيئا آخر ، وبهذا المعنى القوى يجعلها ديكارت اخذ صفات الله لانها تدل على اخذ قرار بصرف النظر عن الدوافع والاسباب لان الله خالق النظام العقلى وقواعد الخير والشر ولا يحتاج الى شىء ولا تفضل موجود على موجود فلامبالاة الله دليل على عظمة قدرته المطلقة التى لا تتجه الا نحو ما هو خير وحق ونحو ما يعرفهما بوضوح ، وفى الإنسان دليل على جهله بما هو افضل وما هو أصوب له (التأمل الرابع) . وهى اللامبالاة التى قصدها لينتر فى حديثة عن حرية اللامبالاة التى تعنى أنه ليس هناك شىء يحتم علينا جانبا دون جانب لانه فى الحقيقة كل شىء مساو للآخر فى نطاق الحتمية المطلقة (العدل الالهى) . اللامبالاة الاارادية اذن هى عجز الارادة عن فعل اى شىء .

٢ — اما اللامبالاة الارادية فهى ظاهرة صحية وتعنى عدم الاهتمام الذى يتخذه الفرد موقفا له ازاء الاحداث الجارية حوله لانه يشعر بأن الموقف غير جدى ولانه يشعر بأن من حوله ليست لهم مواقف أصيلة أو جادة وبهذا المعنى أخرج هوسرل العالم من دائرة الاهتمام الى حين يستطيع الحصول عليه من جديد كتجربة حية فى الشعور والتى لا يتسرع نحوه ويلتصق به على ما هو الحال فى علوم الطبيعة . وفى هذا المعنى يقول لافل « هناك لا مبالاة واعية لا تضر كثيراً بل تدل على اهتمام اكثر مما تدل العاطفة المتسرعة المفضوحة » . فالثورى الاصيل لا يبالى بالثورى المزيف ، والمثقف الاصيل لا يبالى بالمثقف المهرج ؛ والعالم الاصيل لا يبالى بما يقال حوله من هراء ، وتكون اللامبالاة فى هذه الحالة موقف شريف وسط الزحام . لذلك يعرف بعض علماء النفس هذه اللامبالاة على انها « حالة من ليس محايدا عاطفيا ، أى من يسعد ويشقى فى اختياره ولكنه لا يريد تفضيل شىء على آخر ويظل فى حياد ارادى » .

ولا تعنى اللامبالاة الارادية التنازل عن ممارسة الحرية لانها وان كانت الكف عن النشاط الفعلى فى العالم فانها تكون ممارسة للحرية الباطنية عن طريق السلبية الارادية والاقتناع بالفعل الحر الداخلى والتوقف عن اى نشاط ، ومن ثم فقد تكون حرية اللامبالاة بهذا المعنى أعلى درجات الحرية لانها تدل على ممارسة حرية الاعتقاد ما لدى الفرد لا يستطيع تغيير الفكر باليد أو باللسان ، يكفيه القلب وهذا هو اضعف الايمان ، واختيار عدم الاختيار قد يكون أعلى درجات الحرية الذى يدل على الاستقلال الذاتى للارادة .

فاذا نشأت اللامبالاة اللاارادية من غيـاب البواعث فان للامبالاة الارادية تنشأ من وجود الباعث وهو الرغبة فى الصدق وفى العمل الجاد، وان نشأت اللامبالاة اللاارادية عن نقص فى المعرفة الواضحة على مايقول ديكارت أو نتيجة للتساؤل واللاارادية فان اللامبالاة الارادية قد تنشـأ من يقين مطلق ومن معرفة واضحة ومتميزة وعن وعى كامل بالموقف على ما يقول بعض المواطنين مستشهدين بقولة سعد المشهورة « ما فيش فايدة » ، ومن ثم لا يكون هناك أمل فى التغيير أو فى اسـماع صـوت الحق . وان نشأت اللامبالاة اللاارادية عن غياب الاعتقـاد بشىء فقـد تنشأ اللامبالاة الارادية عن الاعتقاد الجازم بالصواب ومع ذلك لا يبالى الفرد بما يحدث حوله .

ولا تعنى اللامبالاة الارادية التسامح والعفو وطيبـة القلب وايثار السلامة أو السذاجة والبلاهة بل قد تعنى الحقـد والغضب والرفض والاحتجاج . كما لا تعنى اللا مبالاة الارادية السلبية أوالانهزاميـة بل قد يعنى أحدى الصور المؤقتة للايجابية . وهى اللامبالاة التى تحـدث عنها الوحى عندما حث على الكف عن اللغو والاعراض عن الجاهلين .

٣ — اما اللامبالاة عن طـريق العـادة فهى اللامبالاة اللاارادية أو الارادية عندما تصبح عادة عند الفرد أو الجماعة نظرا لطول ممارستها سنين طويلة ، لانه لمـا كانت اللامبالاة موقفا غير طبيعى ، ما دام النشاط هو جوهر الانسان ، فقد نشأت فى ظروف عارضـة تمر بها المجتمعات التى تمارس نشاطها الطبيعى فى أحد المواقف أما بالمجاهرة بالرأى او بالتنظيمات الجماعية او حتى بالتنظيمات السرية السلمية أو التى تقوم على العنف ولكن جزاؤها الاتهام بالخروج على النظام واستعمـال أشـد وسائل القمع حتى أصبحت الايجابية مرادفة للخيانة واصبح كل فكـر أصيل متهم بالتبعية أو بالشـذوذ حتى تم القضـاء على كل محـاولات المبادرة ، واصبح السلوك دائما طاعة للاوامر أو تنفيذا للقرارات . ومرت الاعوام حتى أصبح التسليم هو العادة المتبعة مع التقوقع داخل الذات ، ثم نشأت ازدواجية الشخصية بين القول والعمل ، ويقول الفرد مالايعمل ويعمل ما لايقول ، وبين الشعور والقول ، يشعر الفرد بما لا يقول ويقول ما يشعر به (٣) .

أصبحت اللا مبالاة هى العادة أو السلوك اليومى المعتاد ، اى انهـا أصبحت طبيعة ثانيـة عند الجماعة على ما يقول رافيسـون Ravaisson فى تحليله للعـادة (٤) فقـد نشأت اللامبالاة أولا ارادية شـعورية ثم أصبحت لا ارادية شعورية ، بل أصبحت جزءا من الطبيعة ، فالذى تعود على الطاعة أولا بطريق ارادى تصبح الطاعة لديه جزءا من الطبيعـــة ، والذى بدأ السلبية كعادة لان الايجابيـة كانت باستمرار موضـع اتهام أصبحت السلبية لديه جزءا من طبيعته ، واللامبالاة جزءا من جوهره.

على أن كل محاولة محدودة لتحويل اللا مبالاة الى ايجابية نسبيـة تؤدى بالضرورة الى خدمة الوضـع القائم لانها مقضى عليهـا بالفشـل

ولا يمارسها الا من كان يبغى مطلبا شخصيا او يطمع فى منصب أو يرمى الى الوصول السريع من غير استحقاق فاذا خرج فرد على اللامبالاة ، دخل المجتمع لاول مرة ، أو أراد أن يحقق رسالته او استطاعت طبيعته الاولى التغلب على طبيعته الثانية ظهر غريبا ، ونظر اليه على انه نشيط متطرف Activiste يعمل على تغيير النظم القائمة أو وصف بالغرور والرغبة فى الزعامة والظهور ، أو اتهم بالتعالم والتعالى على الآخرين ، وكلها تؤدى الى الخيانة والمروق .

تبدأ اللامبالاة فردية ثم تصبح عامة تسود روح الجماعة كلها ، وبهذا المعنى تصبح الهجرة لا مبالاة بتقدم الدول النامية ، وتصبح اللامبالاة هنا مرادفة للانانية على ما وصفها علماء الاخلاق .

وقد تصل اللامبالاة عن طريق العادة حدا تطبع الجماعة كلها بطابع الرضا والخنوع ولكنها مع ذلك طبيعة ثانية يمكن للطبيعة الاولى أن تتغلب عليها .

ثالثا — اللا مبالاة والانشطة الزائفة :

لما كان جوهر الانسان هو النشاط كان لا بد أن يتسرب هذا النشاط من الابواب الخلفية ما دامت اللامبالاة قد سدت تجاهه الابواب الإمامية . ففى المجتمعات النامية التى يسودها اللامبالاة تخلق فيها أنشطة زائفة لامتصاص النشاط الحقيقى هو مساهمة الافراد فى توجيه مسار حياتهم وأخذ مصائرهم بأيديهم . ويجد عدم الاهتمام الناشىء عن اللامبالاة تعويضا له فى الاهتمامات الجزئية مثل التطلعات الطبقية ، والسعى وراء السلع الاستهلاكية أو تتبع آخر اخبار حياة النجوم الشخصية من زواج أو طلاق ، واجتماع وافتراق ، وخصام ومصالحة ، وسفر وحضورر أو انتظار آخر الاغنيات والافلام والمسرحيات العابثة . فقد نشأت فى البلاد النامية اهتمامات غريبة ابعد ما تكون عن مجتمع الاستثمار أو عن مجتمع النضال مثل السعى وراء البضائع المستوردة وفتح الاسواق الحرة ، وتجارة البضائع المهربة ، بل واصبحت هذه المواضيع تشغل حيزا يوميا من الجرائد والاعلانات ، واستطاعت أجهزة الاعلام امتصاص نشاط الجماعة كلها عن طريق الحلقات المسلسلة حيث يمكن آلاف من المواطنين كل يوم فى ساعة معينة ، وقد أصبح عدد ساعات الارسال فى بعض الدول النامية اكثر عشرات المرات من ساعات الارسال فى بعض الدول المتقدمة وذلك لخلق انشطة زائفة لامتصاص النشاط الذى لم يتحقق .

وتعم هذه الانشطة الزائفة جميع الطبقات بلا استثناء ابتداء من الطبقات الفقيرة والمعدمة حتى الطبقات المترفة الثرية . فالطبقات الفقيرة همها لقمة العيش بالطريقة المباشرة اى السعى وراء ما يقيم أودها ، فالخبز هو الذى يحرك نشاطها واهتماماتها لا تتعدى القوت اليومى ، والسعى وراء القرش والكسب الاضافى ، فاذا ما مضى اليوم وما زالت

على قيد الحياة حمدت ربها وانقضى اليوم على خير ما ترجو بعد أن حالفها التوفيق ، وهى طبقة لا تحس بأنها فقيرة وهذا هو الفقر الحقيقى لان الحياة لديها متعددة ، لها حياتها وللآخرين حياتهم ، وهذا النشاط حقيقى من حيث هو نشاط من أجل غريزة البقاء وزائف لانه يسعى الى الحل الوقتى المباشر دون أن يجند فى ثورة عامة من أجل الحلول الدائمة وحتى يرجع خير البلد للاغلبية .

أما الفلاحون فهم لامبالون فى كل عصر ، يشعرون بأن مصر هى مجتمع المدينة لا مجتمع الريف ، يرسل اليها حبوبه وخضرواته وفاكهته ، واليها يهرع اذا مرض ، أو اذا استدعى للقضاء . همهم الاول هو العيش لهم ولذريتهم . وهم كالطبقات المعدمة يعملون من أجل المحافظة على البقاء بطريقة عملية مباشرة دون تجنيدهم من أجل رفع صوت الاغلبية . وقد نشأت طبقة أخرى فى الريف جعلت همها الاثراء النسبى المتواصل من أجل شراء مزيد من الافدنة ووراثة طبقة كبار الملاك القديمة ، وقد أصبح هم هذه الطبقة التطلع الى الطبقات العليا ، واصبحت تشارك فى التكوين النفسى لسكان المدنية ولصغار التجار ، تسعى ايضا وراء مظاهر الحياة الحديثة ، وعلى رأسها الترانزستوز .

أما العمال ، فبعد وضعهم فى أنظمة ، وبعد أن حصلوا على بعض حقوقهم كهبات لا كمطالب فانهم ينتظرون تحسين الاحوال من غير باعث . وقد ترجع عدم الدقة فى العمل التى يشكو منها البعض الى الشعور باللامبالاة ، أو بأن جهده ليس هو الوسيلة للحصول بها على حقوقه ، العمال موظفون فى الدولة ولهم اهتمامات الموظفين من سعى وراء الدرجات أو خلق وسائل كسب اضافية أو فتح متاجر صغيرة دون أن يكون لديهم الوعى الطبقى الكافى لخلق اهتمام عام حول المطالب العمالية .

أما الطلبة فهم موضوعون أيضا فى أنظمة لا سبيل الى تغييرها ، ليس الامر بيدهم فيما يتعلق بمناهج التدريس أو فى المواد المقررة أو فى النظم الادارية او فى تمثيلهم فى مجالس الاقسام ومجالس الكليات ومجالس الجامعة ، ومن ثم نشأت لديهم اهتمامات زائفة حول النجاح المضمون ، والحفظ المباشر ، والتوظف السريع ، وتحولوا أيضا الى موظفين فى الدولة يسعون وراء الدرجة مع أن الطلبة فى العالم اليوم يقودون حركة النضال العالمى .

أما المثقفون فلديهم تظهر الانشطة الزائفة بوضوح فهم أذكياء ، على معرفة بمنجزات العصر من تيسير لسبل العيش وطريقة الوصول السريع لها . فهم أيضا موظفون فى الدولة يسعون الى المناصب ، فان تعثروا سعوا الى الهجرة وهم يساعدون ايضا فى خلق الاهتمامات الزائفة بالحديث عن آخر ما وصلت اليه الحضارة الغربية من منجزات فكرية والية ، فيتحدث الجميع باشتياق عن آخر اكتشافات العصر من مذاهب فكرية او أساليب فى الحياة فى الملبس والمسكن ، ثم تأتى الاحداث الصارخة والاخبار الفاقعة لتصبح موضع اهتمام الجماعة شهورا وشهورا ،

كالعلاج بالبندول والميثى جيب فى كليات الفنون . ولقد شعر شباب المثقفين بما يدور حولهم من زيف ثقافى فأصبحوا أيضا لامبالين بما يكتب مع انه خضم كبير ، وقد يكون السبب فى بعض مظاهر الركود فى حياتنا الثقافية والفنية هو اللامبالاة من الادباء والجمهور على السواء ، فالمفكر لا يكتب الا فى موضوع جزئى ويترك الموضوع العام الذى يندرج هذا الجزء تحته والذى لا يمكن تناوله حقيقة الا بتناول المشكلة العامة . فمثلا أثيرت فى الآونة الاخيرة نسبة التوزيع المنخفضة لمجلاتنا الثقافية وعدم مبالاة جماهير القراء بها ، وذلك لان الكتاب لا مبالون بأوضاعنا الراهنة بالتالى لا يجد جماهير المثقفين ما يقرأون فكثير من الموضوعات مفتعلة المقصود منها ملء الفراغ حتى بدا فكرنا الثقافى أنعزاليا عن واقعه.

ان هذه الانشطة الزائفة لتدل على وجود فراغ لايمكن ماؤها الابنشاط من نوع آخر ، بل ان هذه الانشطة الزائفة لا تحل شيئا لان حل المشاكل الجزئية لا يقضى على اللامبالاة بل القضاء على اللامبالاة هو الذى فيه حل المشاكل الجزئية ، كما لا يقاس الوعى الجماعى بادراك المشاكل الجزئية بل يقاس ادرا كالمشاكل الجزئية بالوعى الجماعى . ان هذه الانشطة الزائفة لتدل بحق على أن اللامبالاة مرادفة للانانية كما وصفها علماء الاخلاق ، فاللامبالى هو من لا يقدر على حب الآخرين ويحب نفسه اكثر . ان هذه الانشطة الزائفة لا تحل شيئا بل تقضى على الحل النهائى الى الابد .

ولكن لما كانت اللامبالاة اكثر من ظاهرة فردية ، فهى ليست فقط لامبالاة بين المحبين يمارسها أحد الاطراف اراديا حتى يهرع الطرف الآخر اليه ، أو هى لامبالاة بين الاصدقاء يتخذها أحدهم موقفا لخيبة أمله فى الآخر الى حين أو الى الابد ، أوهى لامبالاة من الانسان العظيم بالنسبة لمظهره الخارجى بل هى لامبالاة بالعالم بكل ما فيه من حوادث وأشياء وآخرين فانه لا يمكن للانشطة الجزئية الفردية أن تكون حلا للامبالاة ووسيلة لتحويل الجماعة من اللامبالاة الى الايجابية . أما الانشطة الاخرى شبه الجماعية فلا يمكنها تحويل اللابالاة الى ايجابية مثل الاندية الرياضية والجمعيات الخيرية والجماعات الدينية والتنظيمات النقابية. فهذه الانشطة قد تكون سوية لو مارس الفرد نشاطا ايجابيا فى سلوكه العام ، ولكنها تكون عمليات تعويض وامتصاص للنشاط الكلى للانسان لو كانت هى الانشطة الوحيدة ولا يوجد سواها .

١ — فالاندية الرياضية وانتساب الفرد اليها لدرجة التحزب تمتص جزءا من نشاط الانسان ، وتقوم التحزب لها بملء فراغ أساسى فى حياة الفرد وهو التحزب لشىء ما ، اعتناق فكرة ، الانتساب الى جماعة ، الدفاع عن هدف ، مناصرة قضية . وكثيرا ما كانت تخرج المظاهرات حاملة الاعلام البيضاء والحمراء بعد انتهاء دورة رياضية تعلن تأييدها للاندية المنتصرة بعد نهاية الشوط ، وتتعطل المصالح ، وتتوقف وسائل المواصلات ، وفى أمريكا اللاتينية يموت المواطنون بالمئات تحت الاقدام . بل ان كثيرا ممن توكل اليهم تصريف الشئون العامة يوجهون نشاطهم

أيضا الى رئاسة الاندية رئاسة شرفية أو فعلية ، ويحولون جزءاً من نشاطهم العام الى النشاط الخاص . والحقيقة إن الانتساب الى ناد رياضى لا يستطيع امتصاص كل نشاط الفرد وكل امكانياته الفكرية والعاطفية خاصة وأن النوادى لا ينتسب اليها الا طبقة معينة تقدر على ذلك ، وهى فى الغالب طبقة منعزلة عن الجماهير المعدمة ، ولا يهمها الا متعتها الشخصية ومظاهر المدنية .

٢ — اما الانتساب الى الجمعيات الخيرية أو الاندية المهنية او المنظمات الصحية أو الهيئات الاجتماعية فهو أيضا لا يمتص الا جزءا من نشاط الانسان بل ويجد فى هذا النشاط تعويضا عن الانشطة الساكنة ، فالجمعيات الخيرية تريد حل مشاكل الفقر والمرض عن طريق الحلول الجزئية بدافع من الاحسان والشهامة الانسانية وتترك المشكلة من اساسها وهى توزيع الدخل على المواطنين بل قد يؤدى نشاطها الى وضع الجسور الطبقية والقضاء على ثورة المعدمين . وقد يكون وجود المعدمين والمرضى سببا فى قيام ثورة جذرية وتقوم الجمعيات باعطاء الحلول المسكنة لها . ويقتصر نشاط الاندية المهنية على الابقاء على التعارف القديم وعلى ملأ الفراغ بين صحبة العمل الواحد أو الحديث النظرى عن مطالب الفئات. أما نشاط الهيئات الاجتماعية خاصة النسائية منها فيقوم به سيدات المجتمع الشهيرات أو ذوات الحظ العاثر أو المسنات من أجل أحاديث لملأ الفراغ ووسيلة لرؤية العالم الخارجى هربا من المحافظة التقليدية

٣ — أما الانتساب للجماعات الدينية فهو أيضا ضمور للنشاط الانسانى فى تصور دينى تقليدى ، فالموقف الدينى على ما يقول فيورباخ موقف مغترب ، والموقف الصحيح هو الموقف من الحياة . فتوجيه نشاط الانسان نحو المقدس ضمور للنشاط وقصور له وانكماش عن الامتداد نحو العالم ، وتوجيه النشاط نحو الله قد يكون فيه انكماش — على مايقول فيورباخ أيضا — للنشاط نحو الانسان ، وتخصيص الافعال فى صورة طقوس وشعائر فيه ضمور للفعل العام فى كل مكان وزمان ، وفى الجماعة الدينية يحل الاعتقاد محل الفهم ، والاحكام المسبقة محل الدراسة والنظر ، وتكون اللامبالاة فى هذه الحالة لامبالاة بالحياة ، وتكون بهذا المعنى على ما وصفها لامنية حالة من يهتم بالواجب الدينى أو بالله فحسب ولا يهتم بسواهما فان كانت اللامبالاة فى الارادة كانت استسلاما ، وان كانت فى العاطفة أصبحت حبا صوفيا أو « لا مبالاة مقدسة » Sainte indifférence ، يؤيد الصوفية هذه الحالة لانها استسلام أو خضوع أو تفضيل لارادة الله على كل شىء ، فالله هو موضوع الحب . واللا مبالاة أعلى من الخضوع لانها حب لارادة الله (فرانسوادى سال François de Sales رسالة فى حب الله)وهو ما عناه الصوفية المسلمون خاصة ابن عطاء الله السكندرى وسموه « اسقاط التدبير » . اللامبالاة المقدسة هى هذه الحالة التى لاتريد فيها النفس شيئا لذاتها ولا تريد الا ما يريد الله لها، يجذبها نحوه ، فليس لها رغبات خاصة ، بل تحب الله فى كل ما تحب ، وتريد كل شىء من أجل الله ، لا تريد خلاصها او جزاءها بل تريد رضاء الله . يؤدى الموقف للصوفى اذن الى لا مبالاة بالحوادث نتيجة لعدم

تناسبها مع حب اللانهائي الموجود في أعماق النفوس وعدم استطاعة أي موضوع متناه الاستحواذ عليه (لافل : خطأ نارسيس) . اللا مبالاة في الدين على ما يصفها لامنية على أنها حالة من لا يهتم بالدين قد تكون أولى بوادر النشاط السيلم أ ي توجيه نشاط الفرد نحو الحياة لا نحو ميدان معين وهـو المقـدس . وقد تكون المذاهب الثلاثة في اللا مبـالاة التى يرفضها لامنيه ،الاول الذى يعتبر أن غرض الدين هو السيطـرة على العامة من الناحية السياسية ومن ثم لا يبالى الخاصـة به (وهو رأى الملحدين) ، والثانى الذى يرى أن الدين العقائدى دين زائف وأن الدين الطبيعى هو الدين الحقيقى (أنصار الدين الطبيعى والمفكرون الاحرار وعلى راسهم روسو) ، والثالث الذى يرفض الدين العقائدى ويرضى بالدين الخلقى (المصلحون وعلى راسهم لوثر) قد تكون هـذه المذاهب الثـلاثة مقدمة للموقف الطبيعى وهو الاقتراب من الموقف السـياسى والموقف النظرى والموقف الخلقى وهى مواقف انسانية طبيعية .

فضلا عن أن النشاط الدينى كثيرا ما يتحول الى تعصب دينى حتى انه قد يحدث استغلال هذا النشاط لمصلحة الخائن أو المستعمر الذى يستطيع تملق الجماعة فتدين له بالطاعة والولاء ، ويكون التعصب لديها جهادا والموت استشهادا . وغالبا ما تصدر احكام قطعية على كل ماسواها من جماعات واتجاهات ، فهى المؤمنة والجميع كفار ، وهى الفرقة الناجية والجميع ضلالات فى النار . لذلك يعيش المنتسبون لها فى عالمين : عالم الحق وعالم الباطل ، عالم الايمان وعالم الكفر ، ويقسـمون الناس الى نوعين : من لهم ومن عليهم ، ومن ثم تنتهى الجماعة الى التمرد وتكون العواطف السـائدة هى الحقد ، وكثيرا ما يترك الافراد الجماعة وينقلبون الى الضد ، من التزمت الى الاباحية أو من الايمان الى الكفر أو من الجهاد الى الخيانة ، أو من اليمين الى اليسار ، أو من الاعتقاد الى البحث النظرى الدائم . وعادة ما ينضم المراهقون للجماعة الدينية فيجدون فيها اعلاء لعواطفهم الجنسية المكبوتة أو تطويرا لرومانسيتهم أو تعديلا لتمردهم الاول أو تلبية لاحساساتهم الدينية التى يجدون فيها تعويضا عن حياتهم الضامرة . فالانتساب الى جماعة دينية ترضى عنه الاسرة ويؤيده المجتمع، ففيها يتم المحافظة على الابناء من الشر والفساد .

ولكن الامر بالمعروف والنهى عن المنكر يمكنه تحويل العاطفة الدينية المغتربة الى عاطفة ثورية منتمية أى أن تتحول العاطفة الدينية الى نشاط سياسى ، وبالتالى يكون « الدين النصيحة » ويأخذ الشعار معنا جديدا فى رفض النظم القائمة وتغيير الواقع .

٤ ــ قد تكون التنظيمات النقابية اقرب الوسائل لتحويل الجماعة عن اللامبالاة الى الايجابية لان النشاط النقابى موجه اساسا لمصلحـة الطبقات وفيه يستطيع النقابى أن يمارس كل نشـاطه الذى يعبر عن جـوهر حياته ، وفيه يستطيع ان يعرض لمآسـيه وأن يطالب بالحلول الجماعية ابتداء من تحقيق مطالبه الفئوية حتى الثورة على النظم القائمة

كما حدث فى غينيا . ولكن النشاط النقابى نفسه مرهون بمحركه وهو النشاط السياسى الذى تستطيع التنظيمات النقابية من خلاله ان تأخذ بعدها الحقيقى حتى لا تصبح مجرد هيئة حكومية رسمية يشكو منها النقابيون ولا يشكون اليها .

رابعا ـ الايجابية واللا مبالاة :

١ ـ يثبت الواقع والتاريخ أن الوسيلة الوحيدة الجذرية للقضاء على اللامبالاة هى ممارسة الفرد للنشاط السياسى ، فالانسان « حيوان سياسى » على ما يقول ارسطو . والسياسة ليست احد أوجه النشاط الجزئية بل هى النشاط الجامع لكل الانشطة المختلفة ، اذ يشمل النشاط السياسى النشاط الرياضى والاجتماعى والفنى والثقافى ، فالتكوين السياسى للفرد يتضمن تكوينه البدنى والفكرى لانه عضو فى حزب مناضل ثورى ، والنضال لا يتم من خلال المناقشات المكتبية بل بالمقاومة المسلحة على الارض ، كما يشمل النشاط السياسى تكوين المناضل الفنى ، فغالبا ما يكون شاعرا ، والشعر والثورة صنوان ، كما يشمل النشاط السياسى تكوينه كعضو فى جماعة خاصة لو كان من الميليشيا الشعبية واداة للاتصال بالجماهير العريضة الذى هو أحد طلائعها . السياسة هى الوسيلة الوحيدة للتغير الجذرى ، لذلك كان هم نظم الحكم التى تود الابقاء على الاوضاع القائمة تحريم السياسة وجعل الجماعات والطوائف لا سياسية A politique وفى السياسة تتوحد كل الانشطة حتى النشاط الدينى خاصة بعد امكانية تحويل الدين الى ايديولوجية . ولا يقال « لعن الله ساس ويسوس » على ما هو الرأى لدى محمد عبده بل يقال السياسة هى روح الدين ، ما دام الدين أساسا هو الجانب الاجتماعى وما دام الجانب الاجتماعى مرتبط بالجانب السياسى اى بتنظيم علاقة الراعى بالرعية على ما يقول ابن تيمية وابن القيم .

ومن خلال النشاط السياسى يتم تكوين الفرد داخل عمل جماعى موحد لان الانشطة الجزئية لا تستطيع الا ان تنمى بعض الجوانب لدى بعض الافراد . السياسة هى روح الجماعة التى تتحقق فى المظاهرة وفى مناقشات اللجان خاصة ، وان السياسة علم ولا مجال فيها للبطولات الفردية المنعزلة . السياسة هى عود للفرد داخل الجماعة وعود للجماعة داخل الفرد أى قضاء على اللا مبالاة وانحسار الفرد عن الجماعة وانحسارها عن الفرد .

وبالنشاط السياسى يمحى خطر التمرد على السلطة والتخلى الفجائى عن اللامبلاة بالتمرد الفردى أو تمرد الفئات الصغيرة ، فالنشاط السياسى المنظم هو الكفيل بتنظيم النشاط نحو الثورة على نحو علمى ، وبتعبئة الجماهير وانتظار الثورة حتى تنضج ، ويمحى أيضا خطر العنف الفجائى ويتحول الى نضال ثورى منظم .

وليست السياسة بالضرورة هى ما كان معروفا فى مصر قبل الثورة

هو التفكير فى الحكم أو توالى الاحزاب على كراسى الوزارة أو فى التعيين فى الوظائف الكبيرة ، فالسياسة أساسا هى تنظيم الاقتصاد القومى لان الوضع الاقتصادى هو الذى يحدد شكل النظام السياسى . كانت الاحزاب القديمة ممثلة للاقطاع ، فمهما تغير الحكم من حزب الى حزب ومهما تغير الحزب نفسه فان ذلك التغيير لم يكن يمس الوضع الاقتصادى . النشاط السياسى هو فى الحقيقة تفكير فى الخبز ، عن طريق سيادة الاغلبية المعدمة أو الفقيرة . النشاط السياسى هو فى نفس الوقت تغيير الملكية وسائل الانتاج واعادة توزيع الدخل وقضاء على الطبقية والاستغلال . فالثائر لا يثور من أجل كرسى الحكم بل من أجل الخبز الذى لابد وأن يوصل الى تغيير نظام الحكم . وبالتالى فليست السياسة هى علم الحكومة أو الدول على مايقول ليتريه Littre فى قاموسه بلى هى قيادة الجماعات البشرية .

والسياسة هى التى تقدم الحلول الجذرية للمشاكل العامة للتخلف . فمهما كانت هناك من محاولات فردية أو حكومية لمحو الامية فانها لن تتعدى زيادة عدد المدارس والمدرسين وهى الامكانيات المتاحة عادة امام السلطات الرسمية ، ولكن النشاط السياسى هو الذى بامكانه القضاء على الامية بحلول جذرية كما حدث فى كوبا فيلغى عام دراسى ، وينزل الطلبة الى الريف ، وتحول المساجد والاندية والمقاهى والحدائق الى مجالس لتعليم القراءة والكتابة ، ولن يتم ذلك الا بتوجيه سياسى .

ولا يمكن تحويل فنون اللهو والعبث السائدة فى المسرح والسينما الى فنون جادة أصيلة الا بتوجيه سياسى . فمهما اعطت الدولة مؤسسات المسرح والسينما من معونات فانها لن تتعدى « طبق سلطة » أو « شنبو فى المصيدة » . لن يتحول فن اللهو والعبث الى فن هادف الا بثورة سياسية .

كما لا يمكن القضاء على التسول والسرقة والبطالة والبطالة المقنعة عن طريق عربات البلدية والتشديد فى قانون العقوبات وجمع هذه الطوائف وتسطير المحاضر لها ودفع الغرامات أو الرشاوى ، لا يمكن القضاء على ذلك الا بنشاط سياسى وتجميع هذه الطوائف وتوجيههم توجيها مهنيا .

ولا يمكن القضاء على البيروقراطية بتغيير الرؤساء أو بكتابة الشعارات أو بنقد الصحف والمجلات بل يمكن ذلك بالتوجيه السياسى الفعلى وبتحريك البواعث ، فلا يمكن لثورة أن تقوم وأن تستمر على جهاز بيروقراطى قديم .

السياسة اذن هى السبيل الى الدخول فى العالم من جديد بعد أن سقط فى الشعور باللامبالاة ، وهى التى توجد الانسان على انه موجود فى العالم . السياسة هى التى تطلق جميع نشاطات الانسان ، وهى السبيل لخلق المواطن وتحقيق كل امكانياته . ويستطيع الفرد من خلال

نشاطه السياسي توجيه الاحداث توجيها مباشرا دون وساطة وأن يغير الاوضاع دون الاكتفاء بالاحتجاج أمام السلطات ، كما يستطيع أن يقوم بالثورة لا أن يتمتم بالكلمات . السياسة هى التى تيسر للفرد الانتشار فى العالم والتحقق فيه .

وبلغة العصر نقول : الانسان حيوان سياسي . فقد تصور القدماء ان الانسان حيوان ناطق لان الفكر كانت مهمته القضاء على الاسطورة ، كان الفكر هو وعى بالذات ، وكان الوعى بالذات وعيا بالعالم ، والوعى بالعالم لابد وأن يؤدى الى الاصطدام بقوى القهر والسيطرة . لذلك حوكم سقراط من أجل حرية الفكر محاكمة سياسية . وفى العصر الحديث أصبح للكوجيتو « أنا أفكر اذن فانا موجود » مضمون سياسى فى الثورة الفرنسية . فالانسان حيوان ناطق تعنى أن الانسان حيوان سياسى ، وبذلك يكون العصر الحديث قد أعطى معنى جديدا للفكر التقليدى وهو الثورة والتفكير فى نظم الحكم أو ان شئنا اصبح الانسان فى العصر الحديث حيوان ايديولوجى .

٢ — ولا يتحقق النشاط السياسى بصورة منظمة الا بالانتماء الى حزب ، فالسياسة هى النظر والحزب هو العمل . ولا يعنى الحزب التعصب لجماعة أو التحيز لاسرة أو الانتساب الى عقيدة ، فتلك هى القبلية الحزبية بل يعنى تبنى الواقع نفسه الذى ينشأ فيه الافراد ، والواقع هو الكفيل بفرض فكره .

وان كان الحزب هو بالضرورة تعبير عن مصلحة طبقية فانه يكون أيضا تعبير عن الفقراء والمعدمين وتجنيدا لهم وهم يكونون الاغلبية فى البلاد النامية . ولا يعنى الحزب بالضرورة الثبات والمحافظة والبقاء على الاوضاع بل يكون أيضا حزبا ثوريا من أجل الطبقات الكادحة .

وهنا ينشأ الحزب الثورى ليقوم بدور الانتقال من التحرر الوطنى الى التحرر الاجتماعى ، السياسة اذن لا تعنى بالضرورة المحافظة على الاوضاع بل قد تكون علما للصراع ، ليست السياسة بالضرورة ، علما للحكومات وللدول بل قد تكون علما للشعوب وللجماعات .

وليس هدف الحزب هو بالضرورة الوصول الى الحكم واعطاء الاولوية لمصلحته الخاصة على مصلحة الجماعة ، فهذا ما يحدث فى الغالب فى أحزاب الاقلية ، لان الحزب الجماهيرى مصلحته مصلحة الجماعة ، بل لان مصلحة الجماهير لا يمكن تحقيقها الا من خلال الحزب الجماهيرى . وان كان من الصعب فى البلاد النامية محو صورة الاحزاب التقليدية وما اتصفت به من عصبية وقبلية وطائفية ورغبة فى السلطة الا ان الاحزاب الثورية فى الصين وفيتنام والاتحاد السوفيتى وكوبا والجزائر واليمن الجنوبية يمكن أن تعطى صورة جديدة للاحزاب التى تقود نضال الجماهير الوطنى والاجتماعى .

ومشكلة تعدد الاحزاب مشكلة وقتية صرفة ستختفى باختفاء هذا

الجيل المخضرم الذى عاصر الاستعمار والاستقلال والذى نشب الاقطاع ونضج فى الاشتراكية . فبقايا الاقطاع وممثلى الاستعمار القديم وانصار الاستعمار الجديد كل هؤلاء هم الذين جاءت الثورة الاجتماعية للقضاء عليهم ، ومن ثم فهم لا ينضمون بالضرورة الى الحزب الثورى ، ولايمكنهم تكوين حزب يعملون فيه على ارجاع الاقطاع والاستعمار لان فى ذلك قضاء على الثورة . فالحزب الثورى الجماهيرى هو انسب الانظمة فى مراحل التحول الاشتراكى من اجل تجنيد الجماهير التى لم تتعود بعد على الممارسة السياسية . ولكن تترك الجماعات الاخرى حرية التعبير عن انفسهم وعن آرائهم وتكوين صحفهم ومجلاتهم وانديتهم حتى تعى الجماهير بأخطار أعداء الثورة وحتى تتعمق الافكار الثورية بالمناقشة الحرة حتى مع الافكار المضادة حتى يؤمن خطرها الى الابد .

ولكن لا يعنى الحزب الثورى الواحد سيادة راى واحد ، وذلك لان الحزب الثورى الجماهيرى حزب ديموقراطى يقوم على المناقشات الحرة وعلى حرية الرأى وعلى الامتناع والاقتناع ، فقد يأتى الرأى من فلاح بسيط ، وقد يكون ادرى بمشاكل الارض من أحد المتخصصين فى الزراعة ، أو من عامل أبسط ، وقد يكون أدرى بمشاكل العمال من أحد المفكرين النقابيين ، وعلى هذا النحو يؤدى الحزب الثورى الديموقراطى دور الاحزاب المتعددة فى جانبها الايجابى فى تعدد الآراء ولا يقع فى سلبياتها وأهمها ترك حرية العمل لاعداء الثورة فى مجتمع لم تتأصل فيه جذور الثورة بعد ، ولم يتكون فيه الحزب الثورى الجماهيرى . ولا تعنى حرية الرأى فى الحزب ، حرية الراى النظرية ثم سيادة رأى السلطة الممثلة فى الحزب والا تحولت الديموقراطية الى ديموقراطية صورية زائفة واصبحت تسلطية مقنعة ، كما لا يعنى حرية الرأى وصول السلطة للكشف عن آراء أفراد الحزب ومحاسبتهم عليها والا تحول الحزب الى احد وسائل الامن العام . وما دام هناك أيديولوجية يقوم عليها كان تعدد وجهات النظر من داخل الحزب ، فالايديولوجية هى التى تجمع الآراء على المبادىء العامة للحزب ، وتكون مهمة الآراء البحث عن افضل الوسائل لممارسة النشاط السياسى وتطبيق مبادىء الحزب وتحويلها الى ثورة . فالانتماء الايديولوجى هو الباعث على النشاط وليس الحافز المادى أو الربح الزائد ، فالاحساس بالرسالة ، الذى يحوله الانتماء الايديولوجى الى ثورة منتظمة ، هو الباعث على النشاط .

ليست اللامبالاة اذن هى السبب فى ضعف التنظيمات السياسية بل ان التنظيمات السياسية هى السبب فى اللامبالاة بها لان التنظيم

السياسي الشعبي يتبع من الجماعة ويلبي حاجاتها ومن ثم فهو احدى صور الايجابية ، بل ان ضعف التنظيمات السياسية هو الذى يزيد فى الشعور باللامبالاة بالنسبة للقيادات ، فقد انخفضت نسبة أنصار الاعتماد على القادة سنة ١٩٥٨ من ٧٧ر١٢/ الى ١٢ر٦٪ سنة ١٩٦٢ ، كما انخفضت ثقة الاهالي بأنفسهم من ١٥ر١٩ ٪ سنة ١٩٥٨ الى٧٦ر٤٪ سنة ١٩٦٢ وزادت نسبة اعتمادهم على السلطة (كما كان الحال دائما) من ٦٨ر٠٨ ٪ سنة ١٩٥٨ الى ٨٨ر٤٤ ٪ سنة ١٩٦٢ » .

٣ — ولكن لما كان العمل من خلال الحزب فيه قضاء على كل الهموم وتطهير لكل الطاقات الزائدة ، وحل لكل الازمات الانفعالية فان النشاط الحزبى لا يتم الا من خلال جماعات صغيرة هى اللجان أو الاسر أو الخلايا. فالجماعة الصغيرة هى صورة مصغرة للحزب ونواته الاولى يدور فيها ما يدور فى الحزب كله من قيادة وفكر وممارسة . تقوم الجماعة الصغيرة بتربية الفرد ، وتبزغ قدرات الفرد وقدراته الفكرية أو العملية ، فهى بمثابة الاسرة الاولى له يرتبط بها وترتبط به ، ومن خلالها يقوى الفرد فكرا ونشاطا . وهى ليست بالضرورة سرية تعمل على قلب نظام الحكم بل قد تكون اسرة علنية لتثقيف الفرد ولتمنية وعيه فى درجاته الاولى ولتنظيم قراراته . لقد ارتبط مفهوم الجماعات الصغيرة بالاحزاب الشيوعية السرية وبمناهضة السلطات لها واصبح الانقضاض عليها كالانقضاض على جلسات الحشيش . وميزة الجماعة الصغيرة تطور الفرد من خلال جماعة متسقة فى الفكر والنشاط لان الجماعة غير المتسقة تهدم نفسها بنفسها . وهذه الجماعة الصغيرة جماعة عمل مباشر ، تعمل على الطبيعة وتوصل القرارات وتجمع الجماهير العريضة ، يرتبط أفرادها والمناضلون الروس بعضهم على بعض فى الخلايا الثورية التى كانت الحياة الروسية تغص بها قبل وقوع الثورة . الجماعة الصغيرة هى عصب الحزب ونواته الاولى ، وحزب بلا جماعات صغيرة يكون مجرد تجمع طائفى يتجمع بأمر وينفض بعصاة . فليست مهمة الجماعة الصغيرة تنفيذ أوامر اللجان العليا أو ترديد الشعارات أمام الجماهير أو تنظيم احتفالات الاستقبال والوداع بل مهمتها تثقيف الافراد وقيادة الجماهير قيادة فعلية من أجل النضال .

ولا يعنى ارتباط الجماعة الصغيرة بفكر واحد التسلط فى الراى لانها مدرسة الحزب وفيها يمارس الفرد حرية الراى ، ويتعلم الفرد فيها القيام بتحليل مباشر للواقع ، ويقدم الدراسات الوافية عن أبنية طبقاته، فالجماعة الصغيرة على هذا النحو هى مصدر القوة الدائمة ومن خلالها يتطور بناء الحزب وفكره ، فقد يصل الحزب الى مرحلة تتجمد فيه اللجان او يتحول الى بيروقراطية حزبية ، وهنا تقوم الجماعات الصغيرة ، التى تغص دائما بالشبان الجدد وبالاجيال الاكثر حسما فى النضال ، وتقوم بدور التجديد وارجاع الروح الثورية الاولى للحزب .

انتساب الفرد الى جماعة صغيرة يجعله يحس أن مصيره بيـده ، لا بيد قوة عمياء تسيره كيف تشاء ، بل يجعله يحس بأن مصير الجماعة معلق بفكره وبنشاطه . الانتساب هو الوسيلة الوحيـدة للقضاء على اللامبالاة ، ويعبر فيها الفرد عن نفســه ويكتشف ذاته ، وتبرز المشاكل وتظهر أوجه النقص فى تكوينه . من خلال الجماعة الصغيرة تتحقق ذات الفرد ، ويصبح فردا سويا ، ويظهر نشاطه الكلى فى صورته الشاملة ، وتتحول اللامبالاة الى التزام ، والسلبية الى ايجابيـة ، والانعزالية الى مشاركة ، والقنوط الى رجاء .

---

(١) Lammennais : Essai sur l'indifférence en matière de religion.

(٢) M. Duverger : Introduction à la politique.

(٣) أنظر مقالنا : ازدواجية الشخصية والفكر الدينى ، الفكر المعاصر ، ابريل ١٩٦٩ .

(٤) Ravaison : De l'habitude.

(٥) الدكتور لويس مليكة : بين الايجابية واللامبالاة ، دراسة تتبعيـة لاتجاهات القرويين نحو العمل الجمعى فى خمس سنوات ، مركز تنمية المجتمع فى العالم العربى ، سرس الليان سنة ١٩٦٦ .

القرف

(تحليل لبعض التجارب الشعورية)

ليس المقصود بتجربة القرف هنا ظاهرة حسية أى ما يشعر به الانسان ازاء الروائح الكريهة ، بل هى تجربة شعورية تحدث فى موقف، اذ لا تثير رائحة عرق الحبيب القرف أو عبور المناضل فى الماء الآسن لان الموقف نفسه الحب او النضال ، يطغى على الانطباع الحسى . القرف ليس ظاهرة فزيولوجية بل ظاهرة نفسية تبدو فى موقف انسانى عندما تدخل الذات فى علاقات مع الاخرين أى انها ظاهرة نفسية تبدو اجتماعية. ليس القرف من الاشياء اللزجة كالبصاق والبلغم ، فاللزوجية لا تبعث على القرف فى كثير من الحالات فهناك لزوجة البالوظة ولزوجة الجيلاتين وطراوة الجسد . .

وقد تختلف تجربة القرف من مجتمع الى مجتمع آخر أو من حضارة الى حضارة أخرى . فالمنافسة فى مجتمع رأسمالى مظهر من مظاهر النشاط وتحقق للذكاء فى حين أنها فى مجتمع آخر اشتراكى قد تثير القرف . والرغبة فى العيش كنتيجة للجهد الذاتى بصرف النظر عن أحوال الآخرين ـ أنقذ نفسى والآخرون الى الجحيم ـ مطالب أساسى فى مجتمع فى حين أنها قد تثير القرف فى مجتمع آخر .

كما يختلف القرف داخل المجتمع الواحد من طبقة الى طبقة ، فالايادى السوداء والملابس القذرة للطبقة العاملة مظهر من مظاهر الشرف والعمل فى حين انها قد تثير القرف فى الطبقة الراقية ، والانحلال الجنسى فى طبقة ارستقراطية يكون مظهرا من مظاهر التمدن ولكنه يبعث على القرف عند الطبقات المتوسطة ، فالطبقات مجتمعات صغيرة بعضها فوق بعض بالرغم من وجودها فى مجتمع واحد .

وقد يكون القرف لا شعوريا أو شعوريا ، فالقرف اللاشعورى هو الذى يحدث نتيجة لتراكمات عديدة من مظاهر البؤس والضنك ، وقد يقوى ذلك احساس عام بالقضاء والقدر وأنه لا يمكن تغيير شىء او ايمان متعالى بامكانية عالم أفضل فى نهاية العالم كنوع من العزاء والسلوى . وهنا يتحول القرف الى طبيعة ثانية أو الى تجربة أصلية . فالفلاح لايقرف من وضعه ، ولا يظهر قرفه الى الشعور الا بعد الوعى بالقرف حينما يبدأ فى الثورة على واقعة ، وعندما تتكثر العوالم أمامه ، ويصبح قادرا على الموازنة والمقارنة . ومن ثم فقد تكون هناك مواقف تبعث على القرف دون أن تحدث تجربة القرف ، ولا تحدث تجربة القرف الا بعد الوعى بالقرف .

قدم هذا البحث لمجلة « الكاتب » أولا ثم لمجلة « الفكر المعاصر » ثانيا فى منتصف سنة ١٩٧١ وهو آخر ما كتبت تقريبا فى هذه الفترة ولكن تنصلت الاولى وترددت الثانية. والمقال الاصلى مفقود ، وهذه صياغة ثانية من المسودة .

القرف اذن ظاهرة حضارية اى انها تراكم لبعض الظواهر ، والظواهر الحضارية ليست ظواهر فردية مثل اشمئزاز الشيخ من الموضة أو استنكاف راكب الاوتوبيس من جارة بل ظاهرة جماعية تنشأ داخل داخل العلاقات الاجتماعية . ليس القرف ظاهرة فردية مثل تحول الرجل الى امرأة أو اختيار الرجل لامرأة لمالها أو لطبقتها أو الزوج المخدوع أو الرجل المخنث بل ظاهرة اجتماعية بتحول هذه الحالات الفردية الى انماط للسلوك الاجتماعى .

وليس القرف حكما مسبقا على العالم أو تصورا فلسفيا بل هو تجربة واقعة . ليس القرف حكما على العالم بانه خير أو شر أو نظرة عقلية فى الانفعالات بل هو تجربة معاشة تحدث لفرد ينتسب الى حضارة ويعيش فى مجتمع اصبح وضعه مثيرا للقرف . ومن ثم فليس القرف وليد تجربة ذاتية فردية بل هو تجربة ذاتية فردية نشأت فى اوضاع اجتماعية تبعث على القرف . القرف اذن ظاهرة ذاتية وموضوعية فى آن واحد .

ومن الصعب أن نجد للقرف مرادفا فى اللغات الاجنبية . فهناك الاشمئزاز Degoût والغثيان Nausée والقىء Vomissement وهى فى غالبيتها الفاظ تدل على القرف دلالة مجازية . درس ديكارت الاشمئزاز فى « مقال عن الانفعالات » وأعطى له تفسيرا فزيولوجيا خالصا اذ أنه ينشأ عن أبخرة الدماغ ! .

ومهما يكن من شىء فانه لا وجه للصلة بين تجربة القرف فى مجتمعاتنا النامية وتجارب الغثيان فى المجتمعات المتقدمة ، فهذه وليدة ظروف مخالفة تماما لتلك . فالغثيان فى المجتمعات المتقدمة وليد المجتمع الرأسمالى ودعائمه التى يقوم عليها من استغلال واحتكار أو وليد تحويل الحياة الى آلة أو فقدان الحياة كلية تحت سيطرة العقل الصورى أو المادى على كل شىء وذلك بعد أن دام سلطان العقل أكثر من خمسة قرون . قد يكون القرف وليد العبث ، فكلما ازدات الرفاهية المادية ازداد الشقاء « الروحى » وكلما زاد الانتاج ظهر شبح الحرب ، وكأن المجتمع الحديث يحتوى على مظاهر انهياره فى داخله .

لذلك ، سنقوم بهذه الدراسة كتحليل لتجارب مباشرة نعيشها جميعا . ومن ثم ، فهى تحليل لوجدان العصر أو على الاقل لاحد مظاهره فى احدى لحظاته التاريخية نشعر بها كل يوم . يسمع كل منا كل يوم هذه العبارة « أنا قرفان » وقد عبر الادباء الشبان فى أشعارهم عن هذه التجربة أصدق تعبير ، فسادت أشعارهم الفاظ تدل على القرف مثل الموت والغثيان والدم والظلمة والهجرة والبكاء والغربة والحيرة .

والاحساس بالقرف ليس ظاهرة سلبية فقط تشير الى اشمئزاز النفس والاحساس بالغثيان وبالشعور بالانقباض ، وبسيادة التشاؤم وبالرغبة فى عدم الحركة وايثار السكون ، بل هو أيضا ظاهرة ايجابية تشير الى رفض التفاهة وتفاقم الازمة والرغبة فى اطلاق القوى الحبيسة

وتوقع تغير قريب عندما ينفرج الهم . فالشعور بالقرف هو شعور على أية حال ، وحياة الشعور فى حد ذاتها مظهر ايجابى يدل على وجودالوعى حتى وان كان حبيسا منقلبا على نفسه .

والقرف تجربة متداخلة متشابكة تجمع بين تجارب أخرى عديدة مثل الخوف والجبن والنفاق والخيانة .. الخ . البعض منها علة حدوث تجربة القرف، والبعض الآخر معلول لها . ونظرا لتداخل هذه التجارب قد يكون البعض منها علة ومعلولا فى آن واحد . ومع ذلك فسأحاول الفصل بين هذه التجارب المتداخلة واعتبار بعضها علة والبعض الآخر معلولا ، ثم سأحاول فى النهاية الحديث عن وسائل القضاء على القرف .

أولا ــ اسباب القرف :

١ ــ ينشأ القرف فى موقف العجز ، عندما يجد الانسان نفسه عاجزا عن أن يفعل شىء ، فالثائر الذى يغير ويرى نفسه عاجزا عن فعل شىء يصاب بالقرف ، والجندى الرابض أمام العدو بلا معركة يصاب بالقرف . القرف اذن ينتج عن نشاط مكبوت أو عن قوة ضائعة لا تتسرب الا من خلال الشعور بالقرف . ويبلغ العجز ذروته عندما يجد المناضل نفسه وقد تحول الى متفرج عندما يقضى على المناضلين فى مذابح جماعية ، وأستاذ الجامعة الشاب يشعر بالقرف عندما يجد الجامعة وقد تحولت الى مجموعة من المصالح المشتركة بين عدد من الافراد تدخل فى مساومات مستمرة بينها على حساب المصلحة العامة أو عندما يترك الدعاة الرسالة ويتحولون الى موظفين . والطالب يشعر بالقرف عندما يجد نفسه كل سنة فى نظام مختلف وعليه السمع والطاعة دون أن يؤخذ رايه وكأن مستقبله أصبح فى يد خفية تسيره كما تشاء . والذى لا حول له ولا قوة يصاب بالقرف عندما يشعر أنه لا حول له ولا قوة أمام نظام يختار له ويسميه ويوافق بدلا عنه . فالساعى الذى يبلغ مرتبه أقل من أربعة جنيهات يصاب بالقرف عندما يجد نفسه وقد خصم منه جزءا من مرتبه لانه عضو فى تنظيم أو اتحاد يجد نفسه فيه ، ويصاب بالقرف من رئيسه الذى يحاول اقناعه بأنه عضو عامل فيه ! يصاب الانسان بالقرف عندما تقام أمامه المذابح للوطنيين ولا يستطيع ازاءها شيئا ، عندما يتحول الانسان الى متفرج أو محايد أمام أحداث تستدعى منه أن يأخذ موقفا ، عندما لا يتحول النظر الى عمل . ويصبح النظر غاية فى ذاته وكأن الثورية لا تخرج عن نطاق الكلام ورفع الشعار .

٢ ــ ينشأ القرف عندما لا يكون مصير الانسان بيده ، عندما يقرر له أو عندما يريد الآخرون ان يعيشوا أبطالا على حسابه (١) ، عندما يجد نفسه مأمورا فيطيع ، عندما يتحول الانسان الى آلة للتنفيذ ، وكثيرا ما صرخ سارتر على لسان روكنتان"Roquentin" « لم أعد حرا »

---

(١) هذه تجربة حمدى فى مسرحية « الدخان » لميخائيل رومان .

أو « لست حرا ولم أعـد استطيع أن أفعـل ما أريد .. هناك غثيان فى يدى » (٢) .

ينشأ القرف عندما لا يمارس الانسان حريته ويحقق ذاته ، عندما يصبح كالريشة فى مهب الريح ، عندما يفقد ذاته ، عندما يضيع جوهره، عندما يتحول وجوده الى عدم ، عندما يصبح دمية تحركها أصابع خفية ثم يرمى بها فى النهاية فى مخزن اللعب (٣) .

٣ — ينشأ القرف عندما يتحول الناس جميعا الى آلات ، ويصبحون مجرد ديكور ، وأن تقوم المجالس وتنفض اى أن تتحول الحقيقـة الى مظهر : « وهل كنت الا مجر مظهرا » (٤) ، وهنا يغيب التجمع الانسانى، ويضيع سلوك الجماهير ، وتقف حركة التاريخ ، وتتحرل مظاهر الحياة الى أشياء مصمته . ينشأ القرف عندما تتحول الكتل البشرية الى كتل من لحم متراص ، وعندما يتحول المـاء الهادر الى ماء آسن ، وعنـدما تتحول الجماهير الغاضبة الى قطيع من العبيد وعندما تتحول المظاهرة الصاخبة الى جنازة صماء ! فى مجتمع القرف ، كل من يخرج على السلبية والعجز وعن السمع والطاعة وتنفيذ الاوامر فهو مشكوك فيه ، وكل من يعرض فكرة لا يرددها الآخرون فهو خارج على الجماعة ، فالجرائد واحدة وتتنوع أختام العناوين .

٤ — ينشأ القرف من ضياع الذات والتسول أمام الآخرين . ليس القرف من العاهرة من أنها ليست بذى فضيلة فقد تكون هى « المومس الفاضلة » ولكنه قرف العهر عندما تعرض الذات نفسـها وتتسول ، عندما يطلب المقتول شفاعة القاتل ، وقد قيل : « ان لم تستح فاصـنع ماشئت » ، عندما يطالب صاحب الحق ود المغتصب ، وعندما يستجدى المحكوم عليه بالاعدام عطف جلاديه . ليس العهر هو عرض الجسد ، فقد تعرض الاجسـاد وتكون الارواح طاهرة كما هو الحال فى « سـونيا » دستويفسكى فى « الجريمة والعقاب » . يصـاب الانسان بالقرف أمام الانسان اللحوح الذى يستجدى ولا يهن من الاستجداء ، مثل تسـول طالبى الهجرة على أبواب السفارات حتى أنه ليقذف بالاستمرات فى الهواء حتى تتساقط وتتلقفها الايدى ، حتى لو بقطعة ، وفى المعـارض ترمى العينات فى الهواء ويتقاذف عليها الجميع ، وتدوس الاقدام على الرؤوس والاجساد ! وقد حذر اقبال من قبل من « فلسفة السؤال » فالاستجداء مقتل للذات ، والتسول نهاية لها .

٥ — وقـد ينشأ القرف عنـد البعض من عدم وضوح العـلاقات الاجتماعية أو اضطرار الذات أن تسـلك مع آخرين يقابلونهـا بموقف ازدواجى . ينشأ القرف عندما لا تسود العلاقات الاجتماعية القانون ،

---

(٢) La Nausée, P. 22, 23.

(٣) هذه اغنية من تأليف فؤاد قاعود وتلحين الشيخ امام .

(٤) La Nausée, P. 113.

بل يسودها المزاج والهوى والمصلحة والمساومة . ينشأ القرف عندما لا يدرى الانسان ما هى علاقاته بالآخرين ، ومن ثم تتحول الحقائق الى انفعالات ، وتضيع الموضوعية فى الذاتية . فالواسطة تبعث على القرف ، والحياة تثير الاشمئزاز ، واعطاء الحق لمن لا يستحق يفرز التقزز . فى مجتمع القرف يأكل الكبير الصغير ، ويضطهد القوى الضعيف ، ويضيع الحق ويغيب القانون ، ويتم ذلك على مستويات عدة ، فتخطط الطبقة الحاكمة وتضع القوانين لصالحها ويدفع الآخرون الثمن !

٦ — ينشأ القرف من الخوف والجبن والنفاق والتعايش والمصالحة الجوفاء . ينشأ الخوف عندما يضيع من الذات قدرتها على اعلان الحق والتخلى عن الشهادة وهى قول الحق فى وجه الحاكم الظالم . فالخوف جبنى يبعث على القرف عندما يعلم الآخر الحق ولا يفصح عنه . وقد قيل على مسامعنا « الجبن سيد الاخلاق ! » فاذا التوت الذات نشأ النفاق عندما لا يعبر الآخر عما يدور فى نفسه الا فى بيته وبين قومه ويمنعه على الملأ ، عندما تتحرك الذات فى الخفاء وتسكن فى العلانية لا عن تدبير وحركة بل عن جبن وتلصص . ينشأ القرف من النفاق عندما يعلن الآخر غير ما يبطن ، ويتحول العبوس الى ابتسامة ، والرذائل الى فضائل ، والخيانة الى وطنية . فالمطرب يقف فى بداية حفلته دقيقة حدادا على الراحلين ثم ينقلب فجأة الى راقص ومغنى يطرب الجماهير حتى الصباح وكأن أنات الحزن ونغمات الفرح تدار بمفتاح ! فى مجتمعات القرف قد تعنى « نعم » « لا » وقد تعنى « لا » « نعم » ، وقد تعنى الابتسامة المقلب المعد . وفى مجتمع النفاق يتشدق بالفضيلة ويكثر العرى ، وتذكر الفضائل ويروج لمسرح الجنس والاشارات العلنية له فى المسارح والافلام ، ويبدأ البرنامج الدينى وينتهى برقصة شرقية . ينشأ القرف فى مجتمع النفاق الذى يجعل المحرم علنا والمباح سرا ، وعندما يتحول فيه الحرام الى حلال والحلال الى حرام ، عندما يمكن الحديث عن كل شىء الامايعلمه الناس جميعا ، وعندما تصبح القاعدة هى الشاذ والشاذ هو القاعدة .

٧ — ينشأ القرف من رؤية من يريد انقاذ نفسه مع غرق الآخرين ، والذى يريد أن يثرى من أزمات الناس « كالشيخ حسونة » الذى تزدهر تجارته مع احتلال الهجانة للقرية فى « الارض » للشرقاوى ، وهم الذين يصفهم لينين باسم « الانتهازية » والذين يسميهم سارتر « الاوباش » Les Saiauds . ينشأ القرف عندما يفسر المفسر النصوص الدينية على هواه من أجل الدفاع عن مصلحة شخصية باسم الدفاع عن الدين ، أى عندما يقوم التفسير على النفاق من الكهنوت . وفى أدبنا المعاصر ثورة الشباب على شيخ الطريقة الاكرمية والشيخ طلبة وتواطئه مع رزق بيه فى « الفلاح » للشرقاوى أيضا ، ولا تكاد تخلو رواية معاصرة من الشيخ المتواطىء مع السلطة . ينشأ القرف عندما يزايد اليمين على اليسار ، وعندما يقوم اليسار بدور اليمين ، وكلاهما انتهازى ، ويكون الشعب فى كلتا الحالتين هو الضحية . والوصولية كالانتهازية تبعث على القرف ، فهى تملق وكذاب ونفاق . فحاشية الامير تبعث على القرف عندما تمدح

سيئاته وتزين له اخطاءه ، وكذلك الذى يضحى بكل شىء ، بذاته ومبادئه والآخرين فى سبيل الوصول والترقى ، وعندما يقوم الطلبة بالنضـــال الوطنى ويتعرضون للقمع ويجنى الاساتذة الثمار ويصـــلون الى كراسى الحكم ! ينشأ القرف عندما تشترى الضمائر والذمم،ويتاجرفىالاعراض، ويتسابق العارضون لبضائعهم فتنتقى منهم السلطة ما تشـــاء ، ويظل الباقى فى قائمة الانتظار ، ينتظرون على الباب فى طابور طويل ، وعنـــدما يشترى من الناس صمتهم ووعد كل منهمبمعاش ! ينشأ القرف منالخائن والواشى الذى يلقى بزملائه الى المقصـــلة من اجل انقاذ نفسه . ينشـــأ القرف من الذى لا يكمل نهاية الشوط ويطالب بالاجر امام المصـــــورين والعدسات ويقول : انى جريح يا رفاق (٥) .

٨ — ينشأ القرف من الفكر التبريرى الذى يتحول فيـــه الفـــكر الى عهر الكلمات ، وتصبح مهمة المفكر تبرير القائم ، وايثار الثبات علىالتغير، يصاب الانسان بالتقزز لانه يرى الحق مهضوما والشرف ضـــائعا وعندما يرى « الفتـــــارين » فى كل مكان كما هو الحال فى مسرحية « الزجاج » لالفرد فرج ، أو عندما تتحول الوجوه الى مرايا . لذلك فرق الفلاســـفة بين الحقيقة والمظهر أو بين الشىء فى ذاته والظاهرة . ينشأ القرف عندما يتغير السطح والجوهر باق لم يتغير ، وأن يحل « محمد الحيوان » بدلا من « على الحيوان » وأن يتم طلاء واجهة المنزل ، والمنزل آيل للسقوط .

وأخيرا القرف هو حلول الشذوذ محل الطبيعة ، لذلك يبعث الشذوذ الجنسى على القرف ، والرجل المخنث ، والمرأة المسترجلة ، والحيـــــاة المتهرأة ، والسلوك المتسيب ، والوعى الضائع ، والصوت الخافت،والالم المكبوت ، وبكاء الرجال .

ثانيا — نتائج القرف :

١ — ينتج عن القرف احساس باليأس التام ، ويشـــعر القرفان بأن قواه أقل بكثير مما يرجى منه أو بأن الواقع أعتى من أن يغير فيه شيئا . ويشـــعر البعض الآخر بأن جيله جيل ضـــائع أو بأن عصره عصر افلاس تاريخى . وفى مثل هذا الوقت غالبـــا ما يبحث النـــاس فى تراثهم الوطنى القديم عما يؤيدون به مشاعرهم الحالية فيجدون مثلا « ما فيش فايدة » أو « ما تتعبش نفسك » ويفوض الناس أمرهم الى الله فى « خليها علىالله» أو يأملون التغيير بان شان الله ، وباذن الله ، وبأمر الله ، وتكثر أمثال هذه العبارات فى الاغانى الشـــعبية ، ويحدث ما يســـميه ســـارتر « الموت فى الروح » .

٢ — كما يؤدى القرف الى حالة من الســـلبية الدائمة اشـــبه بنرفانا الهنود ، فيعجز القرفان عن الحركة ، ويكون السلوك هو عدم السلوك . والحقيقة ان العجز سبب ونتيجة ، علة ومعلول ، ينشـــأ القرف ويتولد

---

(٥) فقرة من قصيدة لمحمود درويش .

عنه . ومن العجز عن فعل شيء تتولد الاهتمامات الفردية الخالصة كما حدث لشعب المانيا عندما ترك المشكلة الوطنية وانتبه كل مواطن لصنعه أو متجره ، عربته أو منزله ، أسرته أو عشيقته . فالعجز عن الممارسة الفعلية للنشاط والمشاركة فى القضايا العامة تتولد عنه الاهتمامات الفردية مثل شركات تقبل دفع الناولون لعربتك بالعملة المحلية ، سيارات نصر الشعبية ، البضائع الاجنبية من السوق الحرة من غير سؤال عن مصادر العملة ، وتروج الكتب التى تلبى عطش الناس لموضوعاتها : كيف تحصل على ورقة تجنيد من أجل الهجرة ، مشاكل الهجرة والجوازات ، دليل العمل بالخارج ، الحياة الخاصة بالنجوم . وتسود التفاهة كما بدت اخيرا فى كلمات الاغانى مثل « الطشت قاللى » وما تسمى بالاغانى الشعبية حتى الاعلانية منها . ويزداد الابتهاج بالمواسم والاعياد والبحث عن قمر الدين والزبيب وجوز الهند المبشور والتين المجفف ، ووفرة الكعك وكثرة الاجازات تملقا للجماهير لدرجة اعطاء شهر كامل للجامعات فى أخصب فترات العام الدراسى ، والاكثار من النوادى الليلية ، وازدهار شارع الهرم ، وازدحام الطرقات فى ليالى الصيف ، والاكثار من المسرح الهزلى والفرق الخاصة ، واستجداء الضحك الرخيص ، وفى نفس الوقت انتشار الفن الرمزى لتناول الحقائق فى واقع أحوج ما يكون الى فن واقعى (المرحلة الاخيرة فى أدب نجيب محفوظ) .

٣ — يؤدى القرف الى حالة من الملل والسأم ، فلا جديد تحت الشمس ، كل يوم يعاد ويكرر نفس الشيء ، نفس العناوين ، نفس الافكار ، مرة بصيغة المضارع ومرة بصيغة الماضى ومرة بصيغة المستقبل ، وكأن الزمان كله قد أصبح لعبة الفاظ ، ويفقد الجميع الحماس لعمل أى شيء حتى أنه ليصعب تحريك الناس حتى فى اشد لحظات الخطر المحدقة بهم . وقد يظل الموظف على مكتبه المترب دون مسحه ، ولماذا يمسحه ؟ وما الهدف منه ؟ وهو ما عبر عنه سارتر بسؤاله ؟ **A quoi bon ?** ، وينتهى الناس الى فقدان الوسيلة والغاية معا ، فقدان الوسيلة يؤدى الى ضياع الغاية ، وضياع الغاية يؤدى الى فقدان الوسيلة ، ويفقد الناس الاحساس بالزمان ، ويغيب التوتر الخالق ، ويضيع الاهتمام بأى شيء ، ويتم فقدان الذات .

٤ — يؤدى القرف الى حالة من التبلد الذهنى والركود العقلى ، فلا يقدر أحد على التفكير بعد أن يفقد الحماس وهى الحالة التى يسميها سارتر الموت فى النفس "La mort dans l'âme" يصف بها مايعترى الانسان بعد الهزيمة ، وعبثا يحاول التخفيف عن ذلك باحياء التراث الفلسفى القديم وباعادة مسرحيات نصف قرن مضى وترويج بعض المسرحيات التى تتناول المشكلة السياسية . ويظهر الفن معبرا عن هذه التفاهة ويسطح الفكر ، ويشتكى الجميع ، ألا يوجد عمل فنى واحد ؟ الا يوجد عمل فكرى واحد ؟ ما هذا الخواء والفراغ ؟ والكل يعلم السبب وهو القرف الذى استشرى فى نفوس الناس وحولها الى عدم .

٥ — وكثيرا ما يؤدى القرف الى الولاء للأجنبى والى فقدان الصلة

بالارض موقفا وموطنا . وفقدان الولاء ظاهرة عامة تنتهى بالناس الى الانعزال عن الارض ، والى ان يعيش المواطن بجسده لا بروحه ، مما يظهر فى الهجرة حتى انها لتعتبر بحق نقطة تحول فى تاريخ أمة عرفت بالولاء لارضها ، وبارتباطها بترابها ، وبحنينها الى واديها ، اذا خرج المواطن عن قريته يصبح غريبا ، واذا عاد اليها رجع الى « أم الدنيا » ويتجه شعور الناس الى الاجنبى بفعل أجهزة الاعلام التى تصور الحياة فى الخارج على انها هى الامل المنتظر ، فيزداد شعور الجماهير انحرافا ، ويزداد وجودهم اغترابا .

٦ — ويؤدى القرف الى الاحساس بالذلة والمسكنة ، والى تخليد العبودية ، وتتحول مظاهر القرف الى نتائج وتصبح العلة معلولا والمعلول علة ، يسود الشاذ على الطبيعى ، وينتشر العهر بالطبع مثل « حميدة » فى « زقاق المدق » ويتم التحول فى روح الشعب ، وتتغير خصائص الامة . تتحول « خير أمة أخرجت للناس » الى شر أمة اخرجت للناس ، ويتحول الشىء الى نقيضه . وبدل أن يكون غرض الدين هو التحرر يصبح هو الاستعباد ، ويشيع الموت فى النفوس ، ويعم الخواء فى كل مكان ، وتسود العدمية كل شىء ، ويحكم علينا من الخارج بأننا شعب ذليل بطبعه ، قذر بخلقه ، مسكين بجبلته ، شقى فى جوهره ، فاذا أنشئت حدائق عامة ربى فيها السكان الدجاج ، واذا غرس شاطىء النيل تحول الى مراحيض ، وغالبا ما نستعمل حوائط الشارع المظلمة مكانا للتبول (٦) ، وبجانبها تقوم عربات الاكل ، تتحول الحدائق الى أماكن للنفايات ، وترمى بالزبالة بجوار الصناديق وليس بداخلها .

٧ — ويؤدى القرف الى فقدان الاحساس بالحياة ، ويصير كل ضحك بكى ، وكل فرح حزن . فاذا ضحك الانسان قال « اللهم اجعله خيرا » واذا أراد الاب ادخال السرور على أسرته ببطيخة انقلب نكدا لاتفه الاسباب وغالبا ما تنقلب الافراح الى مآتم ، وكأن التمتع بالحياة لا يكون الا جريمة ، واتهام كل من يخرج على ذلك بالعهر والفجور والاباحية ، ويضيع الاحساس بعطلة نهاية الاسبوع . ويتحول المنزل الى مرتع لمظاهر القرف من سب وشتم وتراب وضجيج . فالقرف مقتل للحياة ، ولا غرو فهو مظهر من مظاهر العدم ، والموت عدم .

٨ — ومع أن القرف ظاهرة نفسية اجتماعية وليس ظاهرة فزيولوجية حسية فحسب الا ان هذا القرف النفسى قد يؤدى الى مظاهر فزيولوجية . فتكون للقذارة الاولوية على النظافة ، ولربما كنا من أكثر الشعوب اهمالا فى اللباس ، فالجزار يسير بجلبابه الملطخ بالدماء ، يتنقل فى الطرقات العامة « بعفريتته » الملطخة بالزيت ، والمحصل يعمل ببدلته الرسمية الصفراء المرقعة بخيط أبيض واسود وبلحية طويلة واسنان صفراء دون التفرقة بينما يتطلبه العمل وقت العمل وما يتطلبه السلوك العام واصبحنا نعجب للفحام الاجنبى المتهندم ، وللفلاح الاجنبى النظيف ، وللخباز الاجنبى المتمنطق ، ومع ان العمل شرف الا انه أصبح عند الجماهير سببا للقرف

---

(٦) هى حوائط مسرح جورج أبيض « الازبكية سابقا » .

ومظهرا له . والبصق فى الطرقات ومن نوافذ المركبات العامة قذف للقرف على عالم القرف .

ثالثا ــ وسائل القضاء على القرف :

لما كان القرف هو الشاذ بالنسبة للطبيعة ، وهو الاستثناء بالنسبة للقاعدة ، يمكن القضاء عليه أيضا بوسائل من نفس النوع أى وسائل شاذة واستثنائية مثل انيخلق الانسان من ذاته عالمه الخاص وهو فى وعى تام وتكون له فلسفة « طز » كما هو الحال فى « محجوب عبد الدايم » فى « القاهرة الجديدة » أو فلسفة « اضربها صرمة » أو « خليها على الله » ، أو أن يخلق الانسان من ذاته جمهورية فاضلة تعيش فيها كما هو الحال فى « جمهورية فرحات » أو أن يغرق الانسان فى التدين والعزاء ويمحى فى طلب النصر الوهمى . أما بالنسبة للثوار الذين لا يستطيعون استبدال ثورتهم بالقرف فيظهر نشاطهم فيما وراء الستار فى تكوين التنظيمات السرية كوسيلة للتنفيس عن النشاط المكبوت . أما عامة الشعب فقد يلجأ الى الفكاهة والسخرية كتنفيس عن قرفه الدائم ، يخلق من نفسه بهجة حتى يمكنه أن يعيش ولذلك عرف شعبنا بأنه أكثر الشعوب القاءا للنكتة ، وللنكتة السياسية بالذات لانه أكثر الشعوب قرفا . أما «ضيقوا الروح» فيثورون فى المركبات العامة لاتفه الاسباب ، ويعملون من « الحبة قبة » ويشترك الجميع فى الجدل والعراك، الكل قرفان ، يظهر قرفه على قارعة الطريق وعند اللمة والزحام ، فالكل مكبوت ، ويود اظهار نشاطه بأى ثمن . عندما يود عامة الناس ملأ الفراغ يسيرون فى الطرقات أويصعدون المركبات العامة « والترانزستور » فى الايادى أو معلق فى الرقاب لخلق موضوع وهمى للاهتمام أو للاعلان عن ذاته المنسية .

ولكن يمكن القضاء على القرف بالطبيعة ذاتها دون الالتفاف حولها يمكن القضاء عليه اما تدريجيا عن طريق التربية الطويلة ، والتطور الحضارى ، واما دفعة واحدة عن طريق الثورة العامة . فالطريق التدريجى كمن يحاول هدم جبل بمعول صغير ، لا يؤدى الا الى تحريك بعض الافراد أو فئات معدودة ، وهو طريق محمد عبده ، أما التحول المفاجىء ، فهو الكفيل بالقضاء على تراكم القرف وهو طريق الافغانى .

ومع ذلك فالقرف حالة عارضة على الطبيعة الانسانية التى تتجوهر فى النشاط ، ومهما تراكم القرف فانه يمكن القضاء عليه بالرجوع الى الطبيعة البشرية بالطرق الآتية :

١ ــ اطلاق القوى الحبيسة ، والتوحيد بين قوى الذات : القول والعمل والوجدان والفكر حتى لا تتبعثر طاقاتها ، وقد استطاع عمر بالتوحيد بين قوله وعمله وفكره ووجدانه اشهار اسلامه ومنذ ذلك اليوم انتقلت الدعوة من السر الى العلن .

وكذلك اطلاق قوى الشعب ، ورفض كل مظاهر الازدواجية من كذب

ونفاق وتملق وسوء نية وهى المواقف التى حللها سارتر كمظاهر للعدم (باستثناء التساؤل والنفى لان التساؤل يقضى على السلبية ، والنفى يقضى على الخنوع والاستسلام) . فلحظات الصدق هى لحظات تحول فى التاريخ لذلك كانت الثورات لحظات صدق ، وقد كان المسرحى التقليدى يعتمد على لحظات صدق فى مسار النفاق (ثورة بيومى أفندى ضد امرأته ، ثورة حمدى أمام العرضحالجية والفتوة وامرأته فى مسرحية «الزجاج») فانفجار الذات هو الظهور المفاجىء للطبيعة المكبوتة ، وهو ما يقوله المصلحون دائما من بقاء الباطل فى غيبة الحق عنه . والبؤرة الثورية هى لحظة صدق فى مجتمع مستسلم ، ومقال فكرى حاد حجر يلقى فى ماء آسن « واذ قال رجل من آل فرعون يكتم ايمانه اتقتلون رجلا ان يقول ربى الله . . . ! » وقد كانت الخطط المضادة باستمرار هى القضاء على القيادات باحتوائها أو رشوتها أو استئصالها . فقد تم القبض على « عبد العظيم عبد المقصود فى « الفلاح » ، والقاء القبض على قائدى المظاهرات أول خطوة فى القضاء عليها ، والقبض على التنظيم السرى خطوة من أجل القضاء على الثورة . وقد تنتهى لحظة الصدق الى الشهادة ، فتكون شهادة على العصر ويكون الصادق شاهدا وشهيدا ، والرومانسية أحيانا أقرب الى اثارة الخيال الثورى ، والخيال الثورى فى مجتمع القرف يقظة لوجدان الشعب القرفان ، ولذلك كانت الرومانسية فى الفن أصدق من الكلاسيكية لانها تعبر عن لحظة صدق ، فالمضمون أكثر انطلاقا من الشكل ، والجوهر أكثر صدقا من العرض ، والبرتستانتية أكثر صدقا من الكاثوليكية .

٢ — أخذ مصير الذات بيدها ، واستعادة حريتها ، فالمشاركة الفعالة فى توجيه الواقع تحرير للذات من بقايا القرف . لذلك رفض « حمدى » فى « الدخان » أن يكون مطية يركبها الآخرون كى يصبحوا أبطالا على حسابه ، وآثر أن يتحول بارادته الحرة ، ورفض شعب فيتنام الاستعمار الاجنبى والعمالة الدخيلة ، ورفض التنظيمات الطلابية جميع الوصايا ، ورفض الشعوب الوصايا من حكامها ، ورفضت الاجيال الحاضرة وصايا الاجيال الماضية . لذلك كان الاستقلال مطلبا دون التبعية . وقد استطاعت « فؤادة » فى « شىء من الخوف » الوقوف أمام « عتريس » وتحرير القرية كلها ، وأخذ مصيرها بيدها .

٣ — تحقيق رسالة الذات ، فلكل ذات رسالة هى دعوتها فى الحياة ، وهى الامانة التى عهدت اليها ، وهى ما يود الانسان أن يكتبه على قبره بعد الممات ، وهى الوصية التى يتركها الانسان للاجيال القادمة ، وهى وسيلة تحقيق خلوده فى التاريخ عندما يتذكر الناس وعندما يبنون على ما قد تركه ويستمر البناء من جيل الى جيل . والكشف عن الذات سابق على تحقيق رسالتها . لذلك كان التعليم فى مجتمع القرف يقوم على طمس معالم الذات وتغليفها بمئات من الاقنعة اللفظية الزائفة دون فكر أو وعى أو أخذ موقف . كل انسان قد خلق لشىء ، وحياته هى تحقيق لما خلق له ، ومن هنا تأتى نشوء الحياة ، وقد جعل كانط الغائية أكبر دليل على وجود الله ، كما جعل اقبال العلة الغائية هى العلة الفاعلة الحقيقية .

فالانسان يحيا للغاية وبها ، وهو ماعبر عنه تراثنا القديم باسم الاستخلاف على الارض ، والامانة التى حملها الانسان بارادته الحرة .

٤ — الدخول فى صراع الاضداد ، ورفض موقف المتفرج ، وتنظيم الصراع تنظيما علميا حتى لا يخضع لهوى أو يسوده الانفعال فيعاود الذات الشعور بالقرف ، فالتعرف على الذات يؤدى بالضرورة الى التعرف على الآخر ، فالآخر قابع فى بطن الذات كما هو الحال عند فشتة . وقد صاغ الفلاسفة الحياة فى مفاهيم الاضداد والسلب والنفى والتعارض والصراع من أجل البقاء والصراع الطبقى . فقد قال كانط بالكبر السلبى Granduer negative ، وقال هيجل وماركيوز بالنفى ، وتصور تارد Tarde الكون على أنه تعارض شامل Opposition Nuiverselle ، ووضع لاقل العقبة كقيمة ، وجعل فشته الذات لا تضع ذاتها الا بمعارضتها للاخر . ان خلق الافكار لا يكون الا بصراعها . لذلك ، وحتى يتم الخروج من الجو الآسن للقرف تقوم الذات بالدخول فى صراع الاضداد حتى تصحو وتعود الى نشاطها الطبيعى .

٥ — تنظيم الصراع تنظيما جماعيا ، فمن خلال الجماعة ينمو الفرد ، ويكون النشاط أكثر ضمانا وأمنا ، ويصعب استئصال القيادات حتى لا تتحرك قواعدها العريضة ، وتتحول قضية التحرر من لحظات صدق فردية الى ثورات اجتماعية ، وتصبح الثورة الذاتية ثورة موضوعية وجزءا من حركة التاريخ ، ومرحلة من مراحل التقدم . وهنا تصبح القيادة شعبا ، والشعب قيادة ، ويصبح الشعب خالقا لقيادات جديدة أكثر شبابا من القيادات القديمة ، فكل واحد فى القرية « محمود » كما هو الحال فى « شيء من الخوف » وكل فرد هو « هو شى منه » كما هو الحال فى فيتنام . بل ان القيادات تكون جماعية ، والفكر جماعى والعمل جماعى ، والنصر جماعى ، والجزاء جماعى ، وقد حارت الرومان فى القبض على « سبارتاكوس » لان كل عبد كان « سبارتاكوس » .

٦ — العيش على مستوى الوجدان ، وتمثل احدى العواطف النبيلة حتى يبقى فى الذات بصيص من ضوء : الحب ، الاخلاص ، الوفاء ، التضحية ، الثورة ، الجمال ، فالذات التى لا توجهها احدى العواطف النبيلة تظل حبيسة القرف ، لذلك كان الفنان أكثر احساسا بالقرف وأولهم لان الفنان يعيش بوجدانه ، ولا تعنى العواطف النبيلة العواطف الخلقية فحسب بل ما يسميه الفلاسفة « الانفعالات الاولية » ، فالحب عاطفة تجمع وتوجد والقرف تجربة تفرق وتشتت . والعواطف النبيلة كلها عواطف توحيد .

أما الانفعالات السلبية من كراهية وحقد وحسد وغيرة فكلها عواطف تشتيت وتفريق وتفتيت وتبديد . فالطهارة الثورية أو النقاء الثورى يقضى على النفاق والكذب والخداع والتضليل والتبرير والتملق والجبن والخوف وكلها تبعث على القرف . ولا يعنى ذلك وقوع فى المثالية التقليدية ، فتضحية جيفارا حقيقة واقعة ، وتفانى الثائر الفيتنامى أو المناضل

الفلسطيني واقع ملموس. عندما تحيي الذات العواطف النبيلة تقضي على كل مظاهر القرف، لذلك حارب « سيرانو » حتى في لحظة موته كل الرذائل بالسيف ووجه طعانه للخيـــانة والنفاق والجبن والخوف والنميمـــة والاغتياب .

٧ ــ الاحســـاس بالتفاؤل وبأن التغيير ممكن وانه يحدث بالفعـــل ولو ببطء أو بصـــورة غير مرئية ، فمن انقاض الهزيمة ــ هزيمة ألمـانيا أمام نابليون ــ خرج فشتة لاعادة بناء شعور الامة من أجل مقاومة المحتل، وحول المقـــاومة الى نظرية فى العلم ، والاعتماد على الذات الى نظرية فى الاستقلال الاقتصادى والتنمية بالاعتماد على الموارد الذاتيـــة دون حاجة الى ديون أو الى رؤوس أموال أجنبية . وقد جعل اقبال التفاؤل عنوان الغائية فى تراثنا ووجداننا المعاصر مستبشرا بآية « يا أيها الذين آمنـوا لا تقنطوا من رحمة الله .. » أو بآية « ولا ييـأس من روح الله الا القوم الكافرون » بل ان الفلسفة الوجودية المعاصرة وان كانت قد ركزت على التشاؤم والتناقض والعدمية الا أن بعضا منها قدحاول اقامة «ميتافيزيقا الامل » ، فالاحساس بالتفاؤل هو تغيير للواقع الوجدانى فى خضم واقع مقرف وهو اضعف الايمان . ولا يعنى ذلك اغراق فى الطوباويات أو فى التمنيات بل هو شعور بأن الثبات طارىء وبأن التغير أصيل .

٨ ــ الانتقال من الفكر الى الوجود أو من الوهم الى الطبيعة ، فتتحول الاخلاق من المبادىء الى الطبيعة ، فليس هنا كحلال أو حرام من حيث المبدأ بل من حيث الطبيعة ، فكل ما يساعد الطبيعة على الازدهار والنمو فهو حلال ، وكل ما يؤدى الى اضـــمحلال الطبيعة ونكوصها فهو حرام (اقبال) فالقتل حرام لانه قضاء على الحياة .

فأخلاق المبادىء تتعرض لخطر الازدواجية بكل صـــورها من نفـــاق وكذب وسوء نية عندما يظهر الانسان أحد أطراف المبدأ ، الواجب ، الفضيلة ، الصدق مثلا ، وهو يعيش تجربة الطرف الآخر ، الخيانة ، الرذيلة ، الكذب ، فى حين ان أخلاق الطبيعة هى أخلاق الواحدية والصدق واتحاد الظاهر والباطن . فكل ما يند عن الطبيعة أو عن الوجود فهو وهم وتعيمة واظلام واضلال وتضليل ؛ وقد كانت حركات الفن باســـتمرار عود الى الطبيعة Retour aux sources . اما المبادىء التى هى تعبير عن الطبيعة فتدخل ضمن أخلاق الطبيعة ، ويكون تحقيق المبادىء تحقيقا للطبيعة .

رسالة الجامعة

سياسة التعليم فى بلد ليست سياسة مستقلة عن طبيعة هذا البلد ، والمرحلة التاريخية التى مر بها – واختياره – السياسى الذى تحدده موارده الاقتصادية ، بل هى جزء من السياسة القومية ، يتم وضعها كما توضع الخطط للاقتصاد القومى ، وكلاهما استثمار ، خطة التعليم من أجل الاستثمار الاقتصادى . وان من أهم ما تعانى منه البلاد النامية اليوم لهو هذا الفصل القائم بين حياتها الاقتصادية والسياسية وبين حياتها الثقافية والفكرية ، فقد كانت التنمية حتى الآن مركزة على الجانب المادى دون الجانب البشرى .

ومعروف أن نظم التعليم لدينا فى نشأتها كانت من وضع الاستعمار الذى كان يهدف الى خلق طبقة من الموظفين يدينون بالولاء للوظيفة أولا ، وللرؤساء ثانيا ، ويكونون مجرد آلات لتنفيذ الاوامر ، وهى السياسة التى بدأنا نجنى ثمارها فى سنيننا الاخيرة ، عندما أصبح هم الدولة فى كل عام همين : استيعاب خريجى التعليم العام من الحاصلين على الثانوية العامة ، وتدبير الاماكن اللازمة لهم فى الكليات والمعاهد ، ثم استيعاب مصالح الحكومة الآلاف من خريجى الجامعة من أجل التوظيف والانتظار سنة على الاقل من العمل الوطنى ، حتى يتم القضاء على البطالة المفروضة ، ما زال التعليم اذن يهدف الى تكوين الموظفين الذين تنوء المصالح بهم ، كما تنوء الميزانية العامة للدولة بأعبائهم ، وفى نفس الوقت لا يزيد العمل الوطنى بل يقل أحيانا .

هى تركة اذن ورثناها ، وعلينا تغييرها ، خاصة واننا اليوم لا ضمان لنا الا وضع الخطط السليمة لجوانب حياتنا الثقافية والسياسية والاقتصادية ، واننا لا بد وان نبدأ مرة واحدة والى الابد وضع سياسة للتعليم العام والجامعى ، يضعها المجلس القومى المتخصص ، بصرف النظر عن تعيين الوزراء وتغييرهم ، فمهمة الوزير هى متابعة تنفيذ سياسة التعليم العامة ، وتوفير الامكانيات اللازمة لذلك ، وكثيرا ما عقدنا الندوات لمناقشة سياسة التعليم ، وكثيرا ما عقدنا المؤتمرات ، وحررنا المقالات لنفس الغرض ، حتى اذا نقدنا الوضع القائم ، ووضعنا سياسة للوضع الامثل ، تصورنا أن مشكلة التعليم لدينا قد حلت ، وانه بمجرد تقديم الاقتراح فان الواقع يتغير من تلقاء نفسه ، حتى اصبحت مناقشة مشاكلنا علنا نوعا من تفريج الهم أكثر منها رغبة فى تغيير الواقع ، وكأننا نقوم بعملية تعويض نفسى مستمر ، عندما نتحدث عما نحتاج اليه ، وان فى ذلك اشباعا للحاجة نفسها ، حتى صارت وظيفة الكلام لدينا هى حل المشاكل على المستوى النفسى لا تغيير الواقع (١) . وان احداث التغيير بالفعل لهو

الفكر المعاصر ، العدد ٧٣ مارس سنة ١٩٧١ .

(١) أنظر مقالنا « رسالة الفكر » الكاتب ، يناير سنة ١٩٧١ .

افضل من مئات الاقتراحات المفيدة فى تطوير والتعليم . والتغيير لا يتم الا بارادة التغيير ، وارادة التغيير لا تكون الا ارادة سياسية ، التعليم اذن قضية وطنية ، تمس وضعنا القومى ، وليست مشكلة مهنية فحسب ، التعليم قضية وجودنا ذاته المهدد فى المنطقـــة . وكثيرا ما بدأ الفلاسفة والمفكرون فى لحظات الخطر تغيير مناهج التربية القومية ، وخلق ثقافـة وطنية ابتداء من قضية التعليم ، كما فعل فشته ايام احتلال نابليــون لالمانيا .

اولا : من التعليم العام الى التعليم الجامعى :

تبدأ مشكلة التعليم الجامعى لدينا من التعليم العام ، واننا لنتقبل الطلبة لدينا وهم قد قاربوا على العشرين ، وما زالوا غير مؤهلين للعلم أو للعمل الوطنى ، وكأن التعليم العام لم يؤد دوره ولم يحقق هدفه الا فى بعض الافراد .

فمثلا نجد أن مستوى الطالب فى العلوم الرياضية والطبيعية لا يؤهله كثيرا للالتحاق بالكليات العملية ، وأن مستواه فى الاداب لا يؤهله أيضـا لدخول الكليات النظرية ، ولهذا وضعنا فى كلياتنا العملية سنة تمهيدية لرفع مستوى الطلبة وكان بامكاننا الاستغناء عنها . وكذلك جعلنا سنة عامة فى كلياتنا النظرية وكان بامكاننا الاستغناء عنها لو كان الطالب قـد وصل فى تعليمه العام الى المستوى المطلوب . ومع أنه لا مكان للمقارنة بين التعليم العام فى البلاد النامية وبينه فى البلاد المتقـــدمة ، الا اننا نعلم أن الرياضيات الحديثة والسيبرنطيقا قد دخلتا التعليم العام ، ولم يعـد الطالب هناك يتعلم العمليات الحسابية الاولية ، الجمع والطرح والضرب والقسمة ، بل يدرس مباشرة أنواع المجموعات الرياضية نحن فى حاجـة اذن الى اعادة وضع لبرامجنا العلمية والادبية فى التعليم العام كيفا وكما ، حتى يمكن حل المشكلة نفسها على مستوى التعليم الجامعى .

ثانيا : نجد ان مشكلة اللغات الاجنبيـــة فى التعليم الجامعى تبدأ فى التعليم العـــام . فطالما طالبنا طلبتنا بقراءة بعض النصـــوص الاجنبية فلا يستطيعون حتى فك طلاسم العنوان . ان حديث مدرسى اللغةالاجنبية بالعربية فى دروسهم طيلة العام لا يجعل الطالب يسمعولو مرة واحدةكل شهر انسانا يتحدث اللغة امامه ، حتى يعيها وتألفها أذنه ، والمدرسقادر قادر على ذلك ، فقد تخرج من أقسام اللغات بكليات الاداب التى يكون التدريس بها باللغة الاجنبية ذاتها . قد تكون نفسية المعلم هى السبب : مشاكله المادية ، الاعداد الكبيرة التى أمامه ، ارهاقه البـــدنى من كثرة ساعات العمل ، عدم التقدير الكافى ، عدم اعتبار التعليم قضية وطنيـة ... الخ . ومع ذلك ، فان تعليم اللغات الاجنبية يجب ان يتم باللغـة الاجنبية ذاتها . وقد كان ذلك متبعا قديما عندما كان لدينا مدرسون أجانب ، من جنسية اللغة التى يعلمونها . لن يكلف ذلك عملات صعبة ، بل ويمكن أن يتم عن طريق التبادل ، ففى بعض البلاد المتقدمة يمكنلابنائها

تعليم لغاتهم الوطنية بالخارج ، كبديل للخدمة العسكرية ، فنشر اللغة الاجنبية خدمة وطنية . هذا بالاضافة الى تغيير مناهج التدريس نفسها، واستعمال لغة الحوار المباشرة ، واعطاء ما يتصل بالحياة اليومية ، حتى تزداد حصيلة الطالب من المفردات ، ولكى نخرج من الفصول المغلقة ، ومن الاسوار المحدودة .

ثالثا : كثيرا ما نقاسى ونحن فى الجامعة من غياب الثقافة العامة لدى الطالب ، وكأنه ، وقد قارب العشرين ، لم يقرأ شيئا الا الكتب المقررة ، وعبثا نحاول توجيهه الى القراءة ، أو الى ارتياد المكتبات فنقوم بالمستحيل مع ان الافكار لا تأتى الا فى سن الشباب ، فلو أن المواد الاجتماعية لم تكن محصورة فى كتاب معين ، يحفظ مضمونه ويردده لما تعود الطالب فى الجامعة اتباع هذه الطريقة وهو فى مرحلة التثقيف الحقيقى . يمكن للمدرس ان يأخذ الطلبة الى مكتبة المدرسة التى غالبا ما تكون مغلقة لاتفتح دواليبها الا للزوار وتستعمل كقاعة للاجتماعات ، أو توجد فى مكتب ناظر المدرسة . ان اسلوب الحوار والمناقشة لا يمكن أن يتبع فى الجامعة ما لم يتعود عليه الطالب فى المدرسة أولا ، ولا يمكن أن تتم التوعية الثقافية فى الجامعة ما لم تبدأ فى المدرسة أولا ، ما اكثر ما نسمع عن الندوات المدرسية ، واللجان الثقافية المدرسية . وقد تكون تلك مهمة مدرسى العلوم الاجتماعية فى خلق الوعى الثقافى أو على الاقل خلق الرغبة فى الثقافة ، وتعويد الطالب على التثقيف الذاتى .

رابعا ، نجد الطالب وقد أتى للجامعة وليس لديه احساس كبير بالثقافة الوطنية ، من هو ؟ .. والى أى جماعة ينتمى ؟ وما هو هدفه ؟ وما هى رسالته ؟ فاذا كان طالبا فى العلوم ، فانه لا يدرى كثيرا عن المشاكل العلمية لبيئته فيما يتعلق بالصحة او الصناعة او الزراعة . واذا كان طالبا فى الاداب فانه لم يسمع عن الادباء المعاصرين له . يأتى الطالب ولم يتضح هدفه بعد ، ولم يعلم ماذا يبغى وماذا يريد ، بل ان كثيرا من الطلبة لا يتحمسون لشىء ، وقد أتوا الجامعة لان مجموعهم يسمح بذلك ولان مكاتب التنسيق قد أرسلتهم اليها ، ونادرا ما نجد طالبا يشارك فى الحياة الثقافية الشهرية وفى الحياة الفنية الموسمية ، ونادرا ما نجد منهم من يساهم فى حركة الادباء الشبان ، أو فى حركة النقاد الشبان الخ .

خامسا ، نجد الطالب وكأن الاحساس بالعمل الوطنى لديه معدوم أو سطحى : فكثيرا ما نود تحريك الطلبة نحو المسئولية الوطنية ولكنه لا يود ذلك ، ويريد الاقتصار على مهمته الضيقة وفى اضيق الحدود ، اى تحصيل العلم فى حين أن الطالب وقد ناهز العشرين يكون مسئولا عن أمة بأكملها ، فهى السن الذى تظهر فيه القيادات ، وتتحدد فيه الرسالات الوطنية . وان ظهر نشاط الطالب الوطنى ، فانه كجزء من العمل الرسمى المفروض ، فقد تعود أن يكون احساسه بالعمل الوطنى احساسا بلوحة على الحائط ، أو بصورة على الواجهة الرئيسية للمدرسة ، أو بمجموعة من العبارات المكررة فى مادة اللغة العربية والتاريخ والجغرافيا ، والمواد

الاجتماعية . لم تستطع المدرسة اذن امتصاص النشاط الطلابى كله فنرى الطلبة ، وقد ملاوا الطرقات بعد خروجهم من المدرسة ، يلعبون الكرة ، ويقضون أغلب النهار على هذا الحال . هناك اذن طاقات مختزنة لدى الشباب لم تستوعب كلها فى التعليم العام ، ولا تظهر فى التعليم الجامعى الذى يبدأ الطالب فيه ، وقد شارف على تحمل الاعباء الاسرية المادية، التوجه بثقله كله الى قضاء السنوات الاربع ، حتى يصبح مؤهلا اجتماعيا لكسب القوت .

ثانيا : هدف التعليم الجامعى :

ومع ذلك ، فانه يمكن استدراك الامر ، اذا استطعنا وضع سياسة قومية للتعليم الجامعى .. فللجامعة فى البلاد النامية دور مخالف تماما لدورها فى البلاد المتقدمة ، الجامعة فى البلاد النامية جزء من تاريخ نضالها الوطنى ، فقد نشأت مع ظهور الحركة الوطنية ، كما حدث فى مصر عندما اكتتب الشعب لها باقتراح جريدة المؤيد سنة ١٩٠٥ ، لسان حال الحزب الوطنى ، ومنذ نشأتها وهى تقود النضال الوطنى ، ويسقط الشهداء منها وقد يكون أغلى ما بالجامعة هو النصب التذكارى للشهداء الذى يعلن امام الاجيال الحاضرة والقادمة دور الجامعة فى قيادة العمل الوطنى . ولا يعنى العمل الوطنى المباشر اى الالتزام باختيار السياسى للامة ، ولكنه يعنى توجيه سياستنا التعليمية على أساس وطنى ، ويتضح ذلك فى العلم الوطنى ، وفى الثقافة الوطنية ، وفى العمل الوطنى .

١ — والعلم الوطنى فى بلد نام يعنى الربط الحضارى بين العلم القديم والعلم الجديد ، وهو ما تفعله البلاد المتقدمة على مستوى تاريخ العلم ، لان وجودها قد ثبت ، وليست فى حاجة الى اثبات وجودها باثبات فكرها . فمثلا يمكننا التركيز اكثر فأكثر على تاريخ الرياضة فى تراثنا القديم عند الخوارزمى أو الرازى أو ثابت بن قرة لتطوير النظريات القديمة والقاء الضوء عليها بما وصلت اليه الرياضيات الحديثة ، ويمكننا ان نفعل ذلك أيضا فى الطبيعة عند ابن الهيثم أو الخيام ، أو فى الكيمياء عند جابر بن حيان أو عند الكندى ولا يعنى ذلك وقوعا فى النظرة القومية الضيقة ، أو رجوعا على الذات ، وانغلاقا على النفس ، وابقاء على التراث المحلى دون العالمى ، لان الجامعات فى البلاد المتقدمة تقوم بنشر هذا التراث ، فقد نشر معهد العلوم بموسكو أعمال ابن الهيثم الكاملة ، واعيدت دراسة « المناظر » بنظريات الضوء الحديثة ، وتاريخ العلم جزء من العلم ، بمعنى أنه وعى بأسباب تقدم العلم ، وجزء من تكوين عقلية الباحث العالم ، وقد كثرت فى السنوات الاخيرة فى البلاد المتقدمة معاهد تاريخ العلوم من اجل اعطاء دفعات جديدة للعلم الحديث ، خاصة للعلوم الانسانية فى أزمتها الراهنة . وبالتالى تستطيع كلياتنا العملية أن تساهم فى نهضتنا المعاصرة بربط الجديد بالقديم حتى تتحقق وحدة الحضارة وتجانسها الزمانى .

ولا يعنى ذلك معرفة القديم لمجرد العلم به كجزء من تاريخ مضى ، أو للفخر به كجزء من تراث نعتز به ويعوض ما نشعر به من نقص امام

نظريات العلم الحديث ، بل لطرح المشاكل من جديد ، وهى نفس المشاكل الحالية ، والتعرف على المناهج القديمة لحلها ومقارنتها بالمناهج الحديثة المعاصرة ، حتى تتحرك عقلية الطالب العلمية ، ويساهم مع القدماء والمحدثين فى وضع الحلول ، أى أن الطالب على هذا النحو يدرس العلم كما يدرسه العلماء ، وكثيرا ما أتت الاكتشافات الحديثة من بعض الميادين الاخرى المجاورة أو من بعض التصورات القديمة ، فكما ان التاريخ يعيد نفسه والحدوس الفلسفية تتكرر ، فالعلم ايضا يعيد نفسه .

ويحدث كل ذلك ، ويكون المرجع الاول والاخير هو الواقع الذى يعيشه الطالب بنفسه سواء الواقع العريض وما يجريه من ملاحظات على الطبيعة ، أو الواقع الضيق وما يجرى عليه من تجارب محدودة داخل المعامل ومراكز البحث . وبذلك يتعود الطلبة على خلق العلم وليس على نقله ، وليس بدعا أن تكون الحضارة الاوربية زاخرة بالعلماء لانهم اتبعوا هذه المناهج ، اعادة تحقيق القديم ثم التحليل المباشر للواقع . وفرصتنا أعظم لان لدينا ثلاثة أطراف : القديم الذى ورثناه من التراث ، والجديد الذى نقلناه عن العلم الغربى ، والواقع الذى نعيش فيه ونريد تحليله مباشرا . وكثيرا ما نفرح عندما نسمع عن مكتشف شاب يريد تسجيل اختراعه ، بل ونسارع بحضور مؤتمرات براءات الاختراع ، ونحزن لاننا لسنا أعضاء فى الجماعة الدولية لبراءات الاختراع ، ونوزع على أعضاء هيئة التدريس بالجامعات أوراقا يسجلون فيها مخترعاتهم ومكتشفاتهم ، ونضع فى الصف الاول علماءنا واطباءنا الذين وصلوا الى المستوى العالمى ، والذين أصبحوا واضعى نظريات ساهموا بها فى تقدم العلم الحديث . وكثيرا ما نتحدث عن ارتباط العلم بالمجتمع ، والجامعة بالواقع ، ونريد انشاء الجامعات الاقليمية على أنها جامعات نوعية ، تقوم أساسا على دراسة البيئة دراسة تطبيقية مباشرة ، كما تنشأ بالفعل المدارس المحورية لتعليم الطلبة على الطبيعة ، والخروج من خلف الجدران ومن وراء القضبان وهذا كله لا بد وان يتحول الى تخطيط فعلى ، والى تغيير فى المناهج والمواد ولا يبقى مجرد اعلان للنوايا ، أو وضع لاسماء جديدة لمضمون قديم لم يتغير .

اننا نحاول ذلك من حين لآخر ، نحاول نشر القديم فنعيد طبعه ولا نوزعه ، ونعيد طبع المطبوع منه ، والذى قد لا يكون أفضل مافى القديم دون أن ندرسه . كما نحاول رفع مستوى التعليم الحديث ، وارسال البعثات ، واحضار المراجع ، كما ننشىء الجامعات الاقليمية ، ابنية ضخمة رائعة زاخرة بالمعامل والاجهزة وذلك كله يتطلب امكانيات مادية هائلة ، قد لا تقوى الدولة على تحمل اعبائها خاصة ولو كان جزء منه بالعملات الصعبة . وبالرغم من أن ذلك واقع بالفعل ، الا أن التعليم جزء من السياسة القومية ، لايقل اهمية عن التسليح أو عن توفير القمح . فالتعليم استثمار بشرى ، وليس جزءا من الخدمات كالصحة والنظافة .. واذا كنا نقاسى من غياب المتخصصين ، أو من انخفاض مستوى التأهيل ، وبالتالى من نقص الانتاج ، أو من انخفاض مستواه ، فان السبيل الى تفادى ذلك هو الاستثمار على أوسع نطاق فى التعليم . وكثيرا ماتساهم

الشركات والمؤسسات ومراكز الابحاث فى البلاد المتقدمة فى تكوين الكادر البشرى اللازم، فتعطى الجامعات الاموال اللازمة للابحاث ، وتعطى الدولة القدر الكافى لارسال البعثات ، وذلك لان المؤسسات الانتاجية ستستفيد كلما كان الكادر المؤهل لديها على مستوى عال من الكفاءة . فما تعطيه أولا كمساهمة فى التكوين ، تحصل عليه بعد ذلك خبرة ، وزيادة فى الانتاج وفى بلاد اخرى ، يعتبر الطلبة موظفين فى الدولة ، لانهم سوف يساهمون مستقبلا فى زيادة القدرة الانتاجية ، فلهم البعثات الداخلية ، والاجور الشهرية من أجل الحصول على المراجع وأدوات البحث اللازمة . واذا أخذنا فى الاعتبار كثيرا من مظاهر الترف فى حياتنا اليومية ، نستطيع ان نجعل ميزانية التعليم لا تقل عن ميزانية التسليح ، ولكن تبقى الارادة السياسية ، وهى الكفيلة وحدها بأخذ هذا القرار ، وهو استثمار طويل الامد لا تبدو نتائجه فى الحال كاستثمار السد العالى .

واذا اتينا للعلوم الانسانية ، فاننا نجد ان الطابع القومى فيها أظهر وأوضح منه فى العلوم الطبيعية والرياضية . ففى كلياتنا النظرية ، كثيرا ما تعرض معظم النظريات القديمة والحديثة فى العلوم الانسانية نظرية ومنهجا ، ونتحرج من التطبيق المباشر على واقعنا الخاص ، لان ذلك يمس حياتنا ، ولانه يتطلب أخذ موقف لا يود أحد أخذه سواء من السلطات الجامعية أو من الاساتذة ، ولو شاءه الطلاب ، حتى دخل واقعنا الخاص فى كثير من الاحيان فى نطاق المحرمات ! ودون اى رغبة فى الاقلال من أهمية الجوانب النظرية فى العلوم الانسانية واهمية مناهج البحث بها ، الا ان واقعنا المباشر أصبح مرئيا بكل المناهج الممكنة الحسية منها والعقلية ، التى تقوم على الملاحظة المباشرة أو على التحليل الاحصائى ، التى تستعمل التحليل الاحصائى ، التى تستعمل التحليل العاملى أو التى تستعمل المناهج الصورية الخالصة .

ان الجانب النظرى فى العلوم الانسانية مشكل لانها مازالت علوما حديثة ، ولكن الجانب التطبيقى أكثر وضوحا . فمثلا فى علم النفس يمكننا توجيه أبحاث طلابنا ، بعد اعطائهم الوسائل اللازمة لذلك ، نحو تحليل بنائنا النفسى المعاصر ، وما نعانى منه مثلا : الخوف وأثره فى التعبير ، النفاق وأثره على وحدة الشخصية ، اللامبالاة وأثرها على العمل الوطنى (٣) ، وعلى هذا النحو ، يتحول علم النفس الى بحث فى الشخصية القومية ، ويؤدى الى التعرف على الذات ، ويعمل على استكشاف النفس ويساعد على التعبير عن المضمون النفسى الذى تظهر فيها التراكمات القديمة حتى يمكن تصفيتها . ويمكننا فى علم الاجتماع تحليل مشاكلنا التى نعانى منها معاناة مباشرة مثل العلاقات الاجتماعية التى تمثلها التقاليد أو المزاج الشخصى والتى لا ينظمها القانون ، السلوك الانفعالى واثره على سير الحياة اليومية ، الرقابة الفكرية وأثرها فى العلاقات الاجتماعية .. الخ بدلا من عرض لمدارس علم الاجتماع ، ومشاكل علم الاجتماع كما هى موجودة فى التراث الغربى المرتبط اشد الارتباط بالبيئة

---

(٣) انظر مقالنا « عن اللامبالاة ، بحث فلسفى » ، الكاتب ، يوليو سنة ١٩٧٠ .

التي نشأ فيها ، وبتوالي وجهات النظر التي طرات علىهذه البيئة (٤) .
وفى الاقتصاد ندرس مثلا النظريات الاقتصادية القديمة والحديثة ، والمذاهب الاقتصادية التى تتبعها البلاد المتقدمة ، فاذا أتينا للبلاد النامية جعلناها موضوعا خاصا ، فرعيا ، مع ان الاقتصاد كله يمكن أعادة النظر اليه من خلال اقتصاديات البلاد النامية . وحاليا نجد فى البلاد المتقدمة ظهور كليات ومعاهد بأكملها من أجل دراسة اقتصاديات البلاد النامية ، أفريقيا أو اسيا ، أو امريكا اللاتينية ، فالنمو الآن هو الموضوع الرئيسي فى البلاد المتقدمة . وفى السياسة ، نجدنا ايضا ندرس النظم السياسية منذ أقدم العصور حتى الآن ، والمذاهب السياسية الحديثة ولا نكاد نذكر نظامنا أو مذهبنا السياسى ، وكأن واقعنا لا يكون جزاء من المادة العلمية، أو لان واقعنا لم يكتب فيه بعد كتاب مقرر ، أو مرجع أجنبى يمكن الاعتماد عليه ، فى حين انه يمكن اقامة دراسة مباشر للواقع ، يشترك فيها الاساتذة والطلبة على السواء ، كل منهم يأخذ جانبا من حياتنا السياسية أو فترة من تاريخ نظمنا السياسى ، وتكون هى الاصل وغيرها من النظم والمذاهب هو الفرع ، وذلك هو المنهج المقارن الملتزم ، كما نرى فى كثير من الدراسات على المذاهب الاشتراكية بقلم الرأسماليين . وفى التاريخ ، نجد أننا نعلم فى جامعتنا كل شىء عن تاريخ العالم بكل مناطقه وبكل عصوره ، بمعلومات متراصة ، وعرض متتال ، فى حين أنه يمكن دراسة الماضى من خلال الحاضر ، فالحاضر هو تراكم للماضى ، يمكن اعتبار الحاضر هو نقطة البداية للماضى ونقطة النهاية ، ففى تاريخنا المعاصر ، بقايا من مصر الفرعونية ، ومن مصر القبطيـــة ، ومن مصر الاسلامية . وفى الفلسفة ندرس المذاهب الفلسفية القديمة والحديثة اليونانية والغربية والاسلامية القديمة ، حتى يعلم الطالب شيئا من كل شىء ، ولا يعلم أى شىء عن التيارات الفلسفية المعاصرة له أو عن سبب غيابها ان لم تكن موجودة . فنحن لا نعلم شئيا عن الفكر المصرى الحديث وهو الفكر الذى ننحدر منه والذى مازال مؤثرا فى حياتنا المعاصرة . وفى الفن ، يحدث نفس الشىء ، ندرس الاتجاهات الرئيسية فى علم الجمال ، ولا نطبق شيئا منها على أعمالنا الفنية المعاصرة ، و لانقوم بمحاولات مباشرة لرفع أسس النقد الجمالى ، أو لدراسة قوالب الفن المسرحى أو فى دراسة ازمة الفنون المعاصرة لدينا ، خاصة فى الموسيقى والسينما. وفى الاخلاق ، نكرر عرض المذاهب المثالية أو المذاهب الواقعية ، أو نتأمل فى الحياة تأملا ذاتيا شخصيا دون أن نحلل شعورنا الخلقى ، وبناءه النفسى ، فغالبا ما يقوم سلوكنا على ازدواجية القيم بين الحلال والحرام والخير والشر ، الحق والباطل ، الصواب والخطأ ، وغالبا ما تكون فى الطرف السالب ونتستر وراء الطرف الموجب ونعلن عنه (٥) . وكثيرا ما يكون دفاعنا عن الفضيلة تعبيرا عن كبت دفين ، يود التعبير عن نفسه . يمكن أن يكون علم الاخلاق تحليلا لشخصيتنا الوطنية ، ودراسة لسلوكنا اليومى بهدف التغير ، وتحويل ســـلوكنا من أخلاق القيم الى أخلاق

---

(٤) انظر مقالنا « موقفنا من التراث الغربى » ، الفكر المعاصر ، يناير سنة ١٩٧٠ .

(٥) انظر مقالنا « ازدواجية الشخصية والفكر الدينى » الفـكر المعاصر ، ابريل سنة ١٩٧٠ .

الطبيعة ، حتى نكون أكثر اتساقا مع أنفسنا وأكثر صراحة . وفى القانون ندرس الشرائع الارضية والسماوية ، والبشرية والالهيــة ، اليونانيــة والرومانية ، المسيحية والاسلامية ، ونتوقف عن دراسة القانون فى واقعنا الخاص ، وعن مقدار سيادته ، وعن عمليته ومدى مطابقته للواقع ، وعن مصدره ، وعن تطبيقه بل وعن وجوده أساسا ، بالرغم من حديثنا عن تقنيين الثورة . وما زال الدين لدينا مرة فى التاريخ ومرة فى القانون ، ومرة ثالثة فى السياسة ، ورابعة فى الجمال وخامسة ، الفلسفة .. الخ دون أن يصبح موضوعا لعلم خاص وهو علم تاريخ الاديان ، الذى أصبح الآن فى البلاد المتقدمة علما قائما بذاته وفى بعض الاحيان ، أقساما أو كليات قائمة بذاتها . خلاصة القول : **أننا لم نضع تصورا قوميا للعلوم** الانسانية ، ولم نحدد هدفنا منها ؛ واقتصرنا على ترديد أهم نظرياتها ومناهجها على المستوى النظرى ، دون أن نحولها الى علوم قومية ، هدفها التغيير الفعلى للمجتمع بعد دراسته دراسة مباشرة الا فيما ندر (٦) . لذلك يشعر بعض الاساتذة الشبان ، الذين يودون طرح مشكلات العلوم الانسانية طرحا قوميا ، بازدواجيتهم الجامعية . فهم يقومون بتدريس مواد محايدة أو موضوعية أو تاريخية ، ويعيشون أزمة واقعهم الخاص ، ويحاولون القضاء على هذه الازدواجية باعادة صــياغة العلوم الانسانية صياغة قومية ، حتى يخرج الجميع عن هذا الفصم السائد فى حياتنا ، بين علوم نتعلمها وأزمات نعيشها. ويمكننا الآن فى محاولتنا لتطوير التعليم، تحويل هذه الجهود الفردية الى تخطيط قومى عام . وبالتالى لا تكون المواد القومية منفصلة بذاتها كالدين فى التعليم العام ، بل يمكن اعادة صياغة كل مادة فى اطار قومى . فالتاريخ يمكن كتابته بنظرة قومية ، وكذلك الفلسفة والادب ، فالمواد القومية بوضعها الحالى يشعر بها الطالب وكأنها مفروضة عليه ، ارضاء للسلطة يحرم الاستاذ فيها المناقشة ، ويكرر النظرة الرسمية فى المادة ، فالطالب لا يشعر بجديتها والاســتاذ لا يؤمن بها .

٢ ـ أما الثقافة الوطنية ، فان من حقنا ان نتساءل : هل هى موجودة أساسا ؟ وأعنى بالثقافة الوطنية الحد الادنى من المبادىء والاهداف التى يمكن للمواطنين ، وبوجه خاص للمثقفين ، الاتفاق عليها . اننا نعانى أساسا من مثقفينا ، خريجى الجامعة ، من عزلتهم عن واقعهم ، ومن عدم حماسهم لشىء ، ومن أنهم تركوا الجامعة ولم تتضح رسالاتهم بعد، ولم يعرف كل منهم ماذا يستطيع أى يقدم والى أى حد ، بل نجد كثيرا منهم قد عكف على مصلحته الخاصة وعلى تحقيق المثل الجديدة ، من سعى وراء الرزق ، يصل به الى حد التخلى عن شرف الكلمة ، أو الى الهجرة . والذين استطاعوا الى حد ما الخروج بشىء من الجامعة ، خرجوا بعقليتين مختلفتين الاولى ريفية ، والثانية حضرية ان شئنا استعمال لغة علماء الاجتماع ، الاولى محافظة والثانية تقدمية اذا شئنا استعمال لغة السياسة ، أى ان **التعليم الجامعى لم يستطيع أن يحول العقلية الريفية الى حضرية أو تطوير المحافظة الى التقدم** . ظل الريفى ريفيا

---

(٦) انظر دعوة توريز لانشاء علم اجتماع قومى فى مقالنا المشار اليه .

والحضرى حضريا . ولا نجد من الطلبة من تطور أو نضج الا من كان له اختيار سابق ، وهو فى الغالب اختيار سياسى تقدمى ، والا من كان بطبعه شاعرا أو قصاصا أو ناقدا ، وذلك لان الاديب أكثر قدرة على الالتصاق بالواقع والتطوير طبقا لمقتضياته . ولا تزال هاتان العقليتان سائدتين فى حياتنا الثقافية وتبدو على أوضح صورة فى ثنائية التعليم لدينا ، بين الجامعة الوطنية والجامعة الدينية ، وكان هناك علمين : علما دنيويا وعلما دينيا ، وكأن العلم الدنيوى لا يحقق مقاصد الوحى ، وكأن العلم الدينى لا شأن له بأمور الدنيا . لقد استطعنا الى حد ما القضاء على ثنائية التعليم لدينا ، بين التعليم الخاص والتعليم الوطنى ، أو على الاقل خفت حدته عن ذى قبل ، ولكن بقى أن نحقق وحـدة نظمنا التعليمية حتى نستطيع المساهمة بالفعل فى خلق الثقافة الوطنية الواحدة . وفى داخل العقليات العلمانية نجد تشتتا وتبعثرا ، وكأنها جميعا لا تعيش فى واقع واحد . فنجد فيها من يرى التقدم فى تقليد الغرب ، والآخر يراه فى تقليد القديم ، والثالث يراه فى تحقيق مصالح طبقته الخاصة . لقد قيل عن مصر أنها بلد متجانس ، لا يعرف التشتيت ، سماؤها كأرضها ، شمالها كجنوبها ، وأنها لاتعرف التشتيت الداخلى ، ونزاع القوميات الذى عرفته الشعوب الاخرى . والحقيقة أن هناك امصارا كثيرة داخل مصر ، هناك عديد من الدوائر المنعزلة التى لا صلة لبعضها البعض من قريب أو بعيد ، أو أن الصلة الوحيدة هى صلة العبد بالسيد ، فهناك مجتمع القرية غير مجتمع المدينة ، وهناك الطبقة الشعبية غير الطبقة المترفة ، هناك عديد من الفئات كل منها محصور داخل مشاكله الخاصة . **والجامعة هى المسئولة لحد كبير عن هذا التشتيت ، لانهنا لم تكسر حدة الفوارق الطبقية ، ولم تفتح هذه الدوائر المنعزلة لخلق المجتمع الواحد المتجانس . ولا تعنى وحدة الثقافة الوطنية انتماء المثقفين جميعا الى تيار فكـرى واحد ، بل تعنى الاجتماع على قضايا أولية ، تمثل الحد الادنى للثقافة الوطنية ، مثل تصـفية مظاهر الخرافة فى تراثنا القـديم وفى عقليتنا المعاصرة ، تحرير الارض ، اعادة توزيع الدخل ، التنمية ، ارتباط الفكر بالواقع ، أى حصول المثقفين على بعض المبادىء العامة أو على ايديولوجية واضحة المعالم ، تكون ضمانا كافيا لارتباط المثقفين بالارض ، وبملايين المعدمين ، وتجمعهم على قضيتى العصر : الاحتلال والتخلف . تستطيع الجامعة اذن المساهمة مساهمة فعالة فى خلق ثقافتنا الوطنية ، وتحليل عقليتنا المعاصرة ورؤية رواسب الماضى فيها وتراكماته ، ما يعوقها وما يدفعها الى الامام ، خاصة واننا نمر بلحظة أحوج ما تكون فيها لثقافة وطنية ، ولتحديد خصائص الامة ،** كما فعل فشتة فى «نظرية العلم» و «الدولة التجارية المغلقة» ، فنحن مهددون فى وجودنا فى المنطقة ويمكننا درأ هذا الخطر بتحديد معالم ثقافتنا الوطنية التى هى أساس وجودنا القومى .

٣ — اما دور الجامعة فى قيادة العمل الوطنى ، فقد عاصرت الجامعة نشأة الحركة الوطنية ، أو عاصرت الحركات الوطنية نشأة الجامعة . كانت نشأة الجامعة تعبيرا عن الاستقلال الوطنى عن الاستعمار البريطانى ثم اصبحت تعبيرا عن التحرر الاجتماعى من الاقطاع الداخلى ، ودعوة

الحياة الديمقراطية السليمة بعيدا عن التسلط والقهر ونظم الحكم السابقة الممثلة للاحزاب والسراى . والعمل الوطنى رسالة الشباب ، والجامعة هى اكبر تجمع للشباب والعمل الوطنى تعبير عن الثقافة الوطنية وتحقيق لها ، والجامعة هى أكبر تجمع للشباب المثقف ، وتمثل طاقة كبرى للنضال كما حدث فى معارك القناة سنة ١٩٥٢ . والشباب هو الامين على الواقع والذى يتمثل فيه النقاء الثورى ، والذى لم يقع بعد تحت اغراء السلطة او المنصب أو المال أو الجاه ولذلك ، فدوره الطبيعى أن يمارس العمل الوطنى وأن يتعود عليه داخل الجامعة حيث تتوفر شروط المناقشة الحرة ، وعرض وجهات النظر وامكانيات التعبير عن النفس . يستطيع الشباب أن يمارس بالفعل على المستوى الوطنى علومه القومية التى شارك فى صياغتها ، وأن يحقق ما يرجوه من وحدة الشخصية الوطنية ، فهو يفكر ويعمل ، ينظر ويحقق ، يخطط ويتقن ، وبذلك يستطيع أن يقضى على ألوان العمل السياسى الرسمى ، وأن يتحول العمل الوطنى لديه الى تحقيق للذات ، والى التحام أكثر بالواقع . وبذلك يتعلم أخذ زمام المبادرة ، والبدء بالتفكير والمطالبة ، بدل أن يقتصر عمله على المتابعة وتنفيذ ما يطلب منه ، وقد كان مفكرو ألمانيا أساتذة جامعتها ، وقادة نضالها الوطنى ، وواضعى أسس ثقافتها الوطنية . ولا يعنى العمل الوطنى بالضرورة الخروج على السلطة ، فالسلطة فى البلاد النامية ، أو على الاقل فى عديد منها ، سلطة تؤمن بالاشتراكية ، وتعمل على تقليل الفوارق بين الطبقات ، وتؤمم وسائل الانتاج لتحقيق ملكية الشعب لها وتعادى الاستعمار ، وتكون جزءا من حركة النضال العالمى .. يأتى الشباب ويعطى كل ذلك مضمونه ، ويحققه بالفعل ويكون أعظم ضمان للمسيرة الاشتراكية ، واكبر سند لنظم الحكم التقدمية فى البلاد النامية. وان الشباب الجامعى فى البلاد المتقدمة بدأ يقوم بالدور الذى على الشباب الجامعى فى البلاد النامية أن يقوم به ، وهو مناهضة الاستعمار العالمى ، ومجتمعات الحروب ، وجماعات الاستهلاك ، والانضمام الى حركات التحرر العالمى ، والعمل من أجل نصرة شعب فيتنام ، وشعب فلسطين وشعوب انجولا وموزمبيق ، ومن أجل القضاء على نظم الحكم العنصرية فى روديسيا وأفريقيا الجنوبية . ان من يتحدث عن عزلة الجامعة كمن يثير الغبار ، ثم يشكو من عدم الرؤية ! فالطريق الى خروج الجامعة عن عزلتها ، هو مساهمتها الفعالة فى قيادة العمل الوطنى ، فهذا هو أحد أدوارها ، ان لم يكن دورها الاول ، فالعلوم القومية والثقافية الوطنية تهدف فى النهاية الى اعطاء الاساس النظرى الكاف لممارسة العمل الوطنى (٧) .

ثالثا : مناهج التدريس والنظم الجماعية :

ليست الجامعة فى الحقيقة الا عدة أطراف تدخل فى علاقات معينة ، ويمكن تحديد هذه الاطراف فى أربع : الاستاذ ، والطالب ، والمناهج ،

---

(٧) انظر مقالنا : « اللاهوتى والرأسمالية ، حوار مع ماكس فيبر » ، الكاتب ، ديسمبر سنة ١٩٦٨ .

والنظم . وتقوم الجامعة وتؤدى دورها الفعلى لو كان كل طرف فى مكانه الصحيح وبصورته المثلى .

١ — **الجامعة أساساً هى الاستاذ** ، وبدون الاستاذ لا توجد جامعة وفى كثير من البلاد المتقدمة ، اذا وجد الاستاذ أنشئت الجامعة له ، ولا تنشأ الجامعة أولا ثم يبحث لها عن الاساتذة فاما أن نجد أو لا نجد ، أو تنشأ الجامعة ثم يبحث لها عن الاساتذة ثم يتركها الاساتذة ، وكأنها أحد دور الحكومة . وقد عرفت الجامعات المشهورة بأساتذتها فلا تذكر جامعة برلين وبينا الا ويذكر فشته وهيجل ولا تذكر جامعة فريبورج الا وذكر هوسرل وهيدجر ، ولا تذكر جامعة ماربورج الا وذكر كوهن وناتورب وكاسيرر ، ولا تذكر جامعة توبنجن الا وذكرت مدرسة اللاهوت الحر . الخ .

وقد بدأت الجامعة المصرية لدينا على هذا المنوال ، فاستقبلت مشاهير المفكرين والعلماء الذين أسسوا نظمها ، صنعوا مكتبتها ، وأثروها بالمراجع التى ما زالت هى المراجع الاساسية حتى اليوم . ثم نشأ الرعيل الاول من اساتذتنا على أيديهم ، فكانوا مفكرين وعلماء وباحثين ، وكانوا بالفعل مربى جيل وأجيال . ولما كان هذا الرعيل الاول حفنة قليلة ، ظهروا كالنجوم الزاهرة ، ولمعت أسماؤهم ، وانتشرث نظرياتهم ، وراجت مؤلفاتهم ، ولكن بعضا منهم خانوا الحسد ، ورفضوا المنافسة ، وأصروا على البقاء فى أماكنهم دون مزاحمة ، بل كثيرا ما تناطحوا فيما بينهم على المناصب ، وتقاضوا أمام المحاكم ، وامتلات المحاضرات بالتمليح منهم واليهم ، وبالغمز واللمز لهم وعليهم وظل كل منهم فى الجامعة ثلاثين عاما أو يزيد ، ولم يترك وراءه من يخلفه ، أو ان ترك فواحدا أو اثنين بشق الانفس ، فكانوا يتصورون الطلبة أعداء ، اذا شجعوهم ورأوا فيهم استعدادا للبحث العلمى فانهم سينافسونهم فى عملهم ورزقهم ، وبدل النجم سيكون اثنان ، مع أنهم كانوا يستطيعون الانتباه الى طالب واحد فى كل دفعة ، فيكون لكل منهم ثلاثون طالبا ، ويكون قد خرج من بين يديه ثلاثون أستاذ تزخر بهم جامعاتنا ، بدل هذا النقص الشنيع فى أعضاء هيئة التدريس . تتحمل الاجيال السابقة اذن بعض المسئولية فيما وصلت اليه الجامعة اليوم من نقص فى أعضائها .

واذا نظرنا الى حال مدرجاتنا اليوم ، ومقدار تكدس الطلبة فيها عرفنا انه لابد **من التوسع الى الحد الاقصى فى تعيين اعضاء جدد ، والتعيين معيدين جدد . لا عن طريق التكليف ، بل عن طريق الاعلان واختيار الاصلح ، فدرجات التخرج لا تثبت وحدها اهلية الطالب للبحث العلمى .** وكذلك يمكننا ارسال البعثات المستمرة ، **ويكون الاختيار على أساس وطنى** ، وعلى درجة احساس المبعوثين برسالاتهم العلمية والوطنية ، **فالبعثة ليست امتيازا لطبقة على اخرى ، وليست وسيلة لكسب او الحصول على المناصب العالية ، وليست ايضا وسيلة لشراء ما يلزم البيت الحديث من الخارج ، والمطالبة بالاعفاءات الجمركية ، بل هى رسالة وطنية** . وقد فضل المبعوثون الصينيون فى الخارج تخفيض مرتباتهم الى

النصف ، ومضاعفة عدد المبعوثين ، حتى يمكن خلق اكبر كادر فني ممكن . ولم يرجع المبعوثون الصينيون معهم الى بلدهم ثانية الا ومعهم مراجعهم وابحاثهم ، وهو حصيلة حياتهم بالخارج . وفى نفس الوقت يمكننا توجيه الدعوة على مستوى وطنى لزملائنا الموجودين بالخارج الذين هاجروا لسبب أو لآخر ، من أجل الرجوع الى جامعاتنا ، وملء الفراغ فى هيئة التدريس بها . فاننا لا نكاد نمر بجامعة أوربية ، أو مركز للبحث العلمى ، الا ونجد فيه على الاقل استاذ أو رئيس قسم مصريا ، وكثيرا ما سمعنا عن انجازاتهم العلمية فى الخارج(٨) . وقد سبق أن وجه مؤتمر المبعوثين **الذى عقد بالاسكندرية فى اغسطس سنة ١٩٦٦ نداء قوميا لعقد مؤتمر العاملين بالخارج** . ومهما قيل فى سبب الهجرة ، من رغبة فى الحصول على مكسب اعظم ، أو رغبة فى زيادة فى التحصيل ، أو البحث عن مكان أفضل للبحث العلمى تتوافر فيه الامكانيات اللازمة لذلك ، أو الدعاية الفعالة للوطن فى الخارج ، فان النهضة القومية الحالية التى نحاول ارساء قواعدها لا يمكن الا أن تقوم الا على اكتاف الجميع . **والهجرة فى هذه الظروف حل فردى محض ، وتخل عن الوطن فى أقسى لحظات نضاله ، وهروب من الميدان** . فوجبنا الوطنى ان أردنا رفع مستوى التعليم فى جامعاتنا ، وزيادة اعضاء هيئة التدريس بها عقد مؤتمر للعاملين بالخارج بعد توجيه نداء قومى لهم . فلا داعى لان تصدر العقول بالمئات ثم نستورد البديل من الخبراء بالعشرات !

اما بالنسبة لرفع مستوى أساتذتنا العلمى ، فانه يمكننا ذلك بالوسائل المتعارف عليها ، والتى نعلمها جميعا ، والتى تنحصر فى تخصيص العملة اللازمة لاحضار المراجع والدوريات العلمية ، واعادة كوبونات اليونسكو ، والاشتراك السنوى فى المجلات الثقافية ، أو عن طريق التبادل ، واعداد قسم خاص بالجامعة مؤهل بدرجة عالية من أجل القيام بذلك ، وسفر الاساتذة للخارج مرة كل سنتين أو ثلاث ، من أجل الاطلاع على آخر الابحاث العلمية ، وعقد المؤتمرات الداخلية على المستوى القومى أو العالمى لمناقشة أبحاثنا العلمية ، وقضايانا الفكرية . وغالبا ما يحاول كل منا القيام بذلك على المستوى الشخصى ، وبجهده الفردى . والامر فى النهاية لارادة الباحث أو المفكر ، فانه لن يعدم وسيلة فى التعرف على آخر الابحاث من مؤتمر أو صديق أو دار نشر يتعامل معها .

وقد يعتبر البعض منا أن انخفاض مستوانا العلمى يرجع أساسا لمشكلة الكادر الجامعى ، واننا نحاول أن نكسب قوتنا بالاعمال الاضافية ، ولهذا فاننا لا نملك الوقت الكافى لتخصيصه فى الابحاث ، وليس لدينا الاستقرار المادى الكافى لصفاء الذهن ، وتركيز الجهود على البحث العلمى . وهذه المشكلة وان كانت واقعية بالفعل ، الا أن انخفاض **مستوى الاجور فى البلاد النامية مشكلة عامة ، توجد لدى طبقات الشعب جميعها ، والجامعيون أحدها ، والجامعة باعتبارها قائدة للنضال**

(٨) انظر تحليلنا للهجرة فى مقالنا : « دور الفكر فى البلاد النامية » ، اكتوبر سنة ١٩٧٠ .

الوطنى ، فان مهمتها ، فى المرحلة الحالية ، تكون فى بذل الجهود لرفع المعدمين ، مثل عمال التراحيل ، والاجراء الزراعيين ، الى الحد الادنى وليس رفع بعض الطبقات الى الحد الاعلى ، أسوة بطبقات الفنانين والصحفيين . بل ان مهمة الجامعة هى المطالبة بوضع سياسة عامة للاجور تتناسب مع طبيعة العمل وحده ، وكل مشاكل من هذا النوع هى فى الحقيقة مشاكل وهمية ، يمكن أن تبدو او ان تحل من تلقاء نفسها ، اذا ما اعتبر الجامعيون أنفسهم من طلائع الشعب .

٢ ــ أما الطالب لدينا ، فانه لا يشعر بأن وجوده فى الجامعة رسالة وطنية ، لانه لم يتعود على الاحساس بها فى التعليم العام ، نجد كثيرا منهم وكأنهم قد أتوا للنزهة وللتظاهر أو للحصول على الشهادة . الطالب لدينا فى الجامعة خائف ضعيف ، يخشى كل شىء ، يخشى الاستاذ ، ويخشى زملاءه ، ويخشى النظم الجامعية ، يترك مصيره الفكرى والاجتماعى تحدده الاوضاع التى يرى عيوبها ، ويقاسى منها طيلة حياته الجامعية ، والتى قد تؤثر عليه الى الابد . قد يعلم المأساة ، ولكن ليس لديهالشجاعة الكافية للتعبير عنها ، والعمل على تغييرها . ونظرا لانه لم يمارس الفكر فى الجامعة ، ولم يتعود على التغيير ، فانه يتركها ويترك كل شىء وراءه كما هو ، ويعمل فى وظيفته ويترك فيها كل شىء كما هو ، لانه تعود أن يجد نفسه فى مكان ليس له الخيرة فيه . مع أن الطالب الآن فى كثير من بلاد العالم هو كل شىء . يقرر مصيره بيده ، يحدد المقررات الجامعية ، ونظم التدريس بها ، يحدد أشكال الامتحانات ، يشارك فى تعيينالاساتذة، يساهم فى التنظيم الادارى للجامعة ، ووضع نظمها وقوانينها ، يرعى استقلال الجامعة ، ويحافظ على حرمتها وحصانة أساتذتها ، يقود النضال الوطنى مع باقى الطوائف كما حدث دائما فى تاريخ مصر الحديثة فى لجان الطلبة والعمال . والحقيقة أن الطلبة هم أقدر من الاساتذة فى التعبير عن أنفسهم . لذلك فهم طرف فى قضية تطوير التعليم ، وطرف يجب سماعه ، لانهم هم الذين يعانون منه ، وهم الذين ستحدد حياتهم بناء عليه ، وتلك مهمة اتحادات الطلاب لتمثيلهم فى المؤتمر الذى لا يجب أن يقتصر على الفنيين والمختصين والمهنيين ، وفرق الاجيال يوجب فرقا فى الاختيار .

٣ ــ أما مناهج التدريس ، فهى الطرف المسؤول عما وصل اليه تعليمنا الجامعى من مستوى لا يرضى عنه الكثيرون منا . فقد تصورنا أن التدريس لدينا يكون بطريقة وضع « كتب مقررة »، اصبحت عند البعض منا وسيلة للتكسب وزيادة الرزق ، وأصبحت عند الطلبة وسيلة سهلة للحفظ والتكرار وعدم التفكير ، فى حين أن الجامعة ليست بها كتب مقررة ، بل هى فتح لابواب المعارف كلها ، هى مطالبة للطالب بالاطلاع على امهات المراجع ، بعد أن تعطى له الموضوعات فى أول العام ، هى عدة سنوات من القراءة المتصلة ، والبحث المستمر . كما نجد أيضا أن كثيرا منا اتبع مناهج الاملاء التى يتحول بها الطلبة الى مجرد نساخ دون فهم أو مناقشة لما يملى عليهم ، فى حين أن الجامعة أساسا هى حوار متصل بين الاستاذ وطلبته ، وطرح للمشاكل وعرض للحلول ، بل أن كثيرا من

الجامعات فى البلاد المتقدمة قد تخلت عن نظام المحاضرات العـامة التى التى يقف فيها الاستاذ بفخامته وعظمته ، يلقى الدرو على من يتلقفونها وهم شاكرين ، وحولت هذه المحاضرات الى حلقات صغيرة للبحث ليكون فيهـا الاسـتاذ كأحد الطلبـة ، يقوم ببحث مثلهم ، ومجموع الابحاث المشتركة فى النهاية ، هو حصيلة الداسة آخر العام ، وهكذا عاما بعـد بعد عام حتى يشعر الاستاذ بأن كل طالب منهم أصبح قادرا على البحث ومطلعا على أهم المراجع . لذلك وجدنا ان الامتحانات بصورتها الحالية المرتبطة بمناهج الاملاء ، والكتب المقررة ، والمحاضرات العـامة ليست مقياسا صادقا باستمرار لتقييم الطلبة ، ويكون المقياس الاصدق فى هذه الحال هو مجموع الابحاث التى يجريها الطالب على طول العام . ومقدار مساهمته فى المناقشات اليومية . وفى هذه الحال تتحول المحاضرات العامة الى نظام اختيارى ، اذ يلقى كل أستاذ مرة أسبوعيا محاضرة عامة للطلبة جميعا بما عرف عنه من فكر أو مذهب أو تيار، وبالتالى يستطيع الطالب أن يرى أمامه عدة اتجاهات ، يختار بينها بعد أن يناقشـها ، ومن ثم تنشأ الحركة الفكرية بين الاساتذة والطلاب ، فالجامعة أساسها المعركة الفكرية المطروحة أمام الطلاب .

٤ ـ أما بالنسبة للنظم الجامعية ، فان الجامعات لدينا ما زال هدفها هو استيعاب اكبر عدد ممكن من الحاصلين على شهادة الثانوية العامة ، أى أنها ما زالت هى جامعات الاعداد الكبيرة . ولمـا كان التعليم نفسـه قضية وطنية ، فان هـذه الاعداد الكبيرة أمر لا مفر منه . ولكن يبقى التوجيه الجامعى . ما زلنا نعتقد حتى الآن أن كل الحاصلين على شهادة الثانوية لا بد وأن يدخلوا الجامعة ، ضرورة ، فهى الطريق الطبيعى المكمل للشوط الاول . وهذا غير صحيح على الأطلاق . فالجامعة تأهيل للبحث العلمى أكثر منها تأهيلا للعمل المنتج ، وللتخصيص المباشر . ومن ثم فاننا نستطيع التوسع فى انشاء المعاهد المتخصصة التى لا تقل أهمية أو شرفا عن الجامعة خاصة واننـا ما زلنـا فى مجتمع يعطى الاولوية للنظر على العمل ، ويعتبر من يعمل بفكره أو على مكتبه أفضل من الذى يعمل بيده فى المصنع . المعاهد الفنية المتخصصة يمكنها استيعاب اكثر من نصـف الحاصلين على الثانوية العامة ، خاصة ونحن فى حاجة الى المهندسـين الصناعيين والى العمال المهرة . وفى البلاد المتقدمة تقوم هذه المعاهد بسد احتياجات المناطق ، بل انها تفوق الجامعات من حيث التركيز على الجانب العملى والفنى وتسمى مدارس عليا للتجارة والصناعة والزراعة والكهرباء والهندسة والميكانيكا والوثائق .. الخ . ولا يعنى ذلك أنها أقل شرفا من الجامعة التى ركزت على الابحاث النظرية . ان الذين يثيرون لدينا هذا التفاضل بين المعاهد المتخصصة ، متوسـطة او عليـا ، وبين الجامعات يعنون أساسا الكادر المـالى والدرجات ، وقد حصلوا على ما يريدون ، أو فى طريقهم إليه . ولكن تبقى أن مهمة المعاهد العليا هى الاتصال المباشر بالواقع ، وسد ما تحتاج اليه من متخصصين وفنيين .

أما من تقبلهم الجامعة فانهم ، لقلة عددهم ، يمكنهم التوجه برغباتهم الخاصة نحو الكليات المختلفة ، دون تفاضـل بينها من حيث القيمة ،

فتعطى المجاميع الكبيرة لكلية بعينها ، والصغيرة لكلية أخرى (٩) . وتكون مهمة العمل السياسى هو اشعار الطلبة بالمسؤولية الوطنية ، وبالفرق بين التعليم العام والتعليم الجامعى ، بل واعطاؤهم أكبر قدر ممكن من الثقافة العامة . ويمكن تحقيق بعض المرونة بين الكليات والاقسام المختلفة . فيمكن لطالب فلسفة أن يدرس مادة فى كلية الطب عن التشريح ، ويمكن لطالب علم نفس دراسة مادة فى كلية الطب عن الجهاز العصبى ، وبالتالى تترك للطالب أيضا داخل الجامعة وداخل القسم أكبر قدر ممكن من حرية الاختيار .

كما يجب علينا اعادة التفكير فى نظام الانتساب وجعله مسائيا صرفا على أساس حضور الطالب ومناقشاته . فالانتساب لا يعنى حصول بعض الموظفين على شهادات تؤهلهم الى درجات أعلى من أجل زيادة مرتباتهم ، بل على رغبة حقيقية فى التعلم والتثقيف . فالمنتسبون ، بالرغم من جهودهم ومثابرتهم ، يتصورون الجامعة على أنها كتب ومقررات وامتحانات ، عليهم اجتيازها ، فلا هم يأخذون العلم ، ولا هم يتطورون فكريا عما بدأوا منه .

وعلينا الا نضع أى قيود على الطلبة الوافدين ، فان مهمة جامعاتنا فى مصر هى تخريج أكبر عدد ممكن من الطلبة العرب خاصة والشرقيين عامة ، يجب علينا رفع كل القيود المالية والادارية عنهم ، فذلك مكسب عظيم لقضايانا الوطنية . وان مراكزنا لدراسة مشاكل البلاد النامية ، يجب أن تحتوى على أكبر عدد ممكن من الطلبة الوافدين ، فمهمتنا هى تربية الكوادر ، والا نترك الأعداء يقومون بهذه التبعة بدلا منا .

وفى الدراسات العليا ، يجب تحويل السنة التمهيدية فيها الى أبحاث بدل المحاضرات ، حتى يتعود الطالب على البحث العلمى ، ويجب تخطيط الدراسات فيها بحيث تكون الموضوعات وثيقة الصلة بواقعنا الخاص ، وأن يكون التخطيط جماعيا ، والاشراف جماعيا ، حتى لا يتذبذب الطالب بين هذا وذاك ، وحتى لا تتغير خططه حسب سفر المشرف عليه .

وما زالت باقية لدينا مشكلة المعادلات العلمية وتقييم الشهادات بالخارج ، دون مقياس موحد . فتقبل شهادات بعض الجامعات الامريكية ، ولا تقبل شهادات بعض الجامعات الاوربية المناظرة لها ، لا سيما وأن الدولة نفسها هى التى تقرر ايفاد الطلبة الى هذه الجامعات ثم لا تعترف بشهاداتها .

ويمكننا القول أيضا بأنه يجب أن نفصل فى جامعاتنا بين الجانب العلمى والجانب الادارى . فيجب خلق ادارة خاصة للامتحانات ، تقوم بهذه المهمة حتى لا يضيع ربع العام تقريبا على أعضاء هيئة التدريس فى

---

(٩) انظر : د. فؤاد زكريا : مستقبل ابنائنا ومكتب التنسيق ، الفكر المعاصر أغسطس ١٩٧٠ .

اعمال ادارية محضة ، يمكن للاداريين القيام بها ، فيكفى الاستاذ اشرافه على ابحاث الطلبة طيلة العام كجزء من تقييم مستواهم العلمى .

ان نظم الجامعة لتخف كثيرا لو انها خضعت للارادة السياسية المنفذة للخطة القومية للتعليم ، وحين يكون الدافع القومى هو الموجه لسلوك الجميع .

رابعا ـ استقلال الجامعة وديموقراطية المجالس :

ولا يمكن للجامعة أن تؤدى مهمتها كاملة الا اذا توفر لها شرطان : الاول يحدد صلتها بالدولة وهو استقلال الجامعة ، والثانى يحدد الصلة بين اعضائها أنفسهم وأعنى ديموقراطية المجالس الجامعية .

١ ــ لا يعنى استقلال الجامعة انعزالها عن المجتمع ، لانها جزء منه، بل يعنى توفير اكبر قدر ممكن من حرية العمل الفكرى فيها . فمن خلال وجهات النظر ، خاصة فى الكليات النظرية ، وبفضل العمل الفكرى الحر، تنشأ الاتجاهات السليمة ، ويستطيع الطالب والاستاذ معا القضاء على اللامبالاة بالنسبة للافكار ، وأخذ المواقف المستمرة فى جو يأمن فيه الجميع ، وتتوفر لهم الحماية . لذلك فكما أن للقضاة الحصانة القضائية، وللنواب الحصانة البرلمانية ، فيمكن أن يكون للجامعيين الحصانة الجامعية . وليس غريبا أن يطلق على فناء الجامعة الداخلى « الحرم الجامعى » ، اشارة الى حرية الجامعة واستقلالها عن السلطة . وعلى ذلك فعلينا تحديد دور الحرس الجامعى تماما ، ووضعه تحت اشراف مجلس الجامعة ، وتحديد مكانه خارج الاسوار ، فلا يدخلها الا بأمر من مدير الجامعة .

قد يقال انمبدأ استقلالالجامعة مبدأ شائع فىالمجتمعات الرأسمالية، ولن يستفيد منه الا الطبقات البرجوازية حتى تستطيع ان تفعل ما تشاء، أو أنه مبدأ ليبرالى يتعارض مع المجتمع الاشتراكى وأنه لابد من توجيه السلطة للجامعة والاشراف عليها وهذا غير صحيح لاسباب عديدة ، اولا : أن المجتمعات النامية فى حاجة الى طرح كل الافكار الجديدة ، والى اسهام جميع القوى التقدمية فى التنمية . ولن يتوفر ذلك الا فى جو من الامان التام ، حتى يخرج الجميع عن السلبية الى الايجابية وحتى يتحول من اللامبالاة الى المبالاة ، وهناك شرف الجامعة وضميرها ، ومسؤوليتها عن الفكر القومى ، والنضال الوطنى ، والذى يضمن الى حد كبير قيام الجامعة بدورها . فالمناقشات الحرة المفتوحة ، بدون تدخل من السلطة، ورفع كل وصايا فكرية أو غيرها عليها هو السبيل لاطلاق قوى الجميع . ثانيا : ان المجتمع الاشتراكى نفسه فى حاجة ماسة الى الأساليب الديموقراطية فى التطبيق الاشتراكى ، واذا كنا جميعا نتفق على الهدف، وهو الحل الاشتراكى ، فاننا يجب ان نتفق على الوسائل أيضا ، أعنى الاساليب الديموقراطية فى العمل السياسى ، فلا تعارض بين الاشتراكية والديموقراطية ، لان الاشتراكية هى تحقيق لمصلحة الاغلبية ،

والديموقراطية هي أخذ الاغلبية مقادير أمورها بيدها ، فالاشـتراكية والديموقراطية كلاهما حق الاغلبية . ثالثا : لقد مرت علينا فترة طويلة نسـتعمل فيها جميعا لغـة واحدة ، يقتنع بهـا البعض ولا يقتنع بهـا الآخرون والذين يقتنعون بها يقتنعون على درجات متفاوته ، ولكن الجميع يستعمل نفس اللغـة في الواجهة العامة ، ثم تكون له لغـــة اخرى في جلساته الخاصـة حتى التبس الامر على الجميع (١٠) . فالتعبير الحـر عما يؤمن به الفرد داخـل الجامعة ، هو وسيلة للصـدق في القول وفي التعرف على الافكار ثم مقارعة الحجة بالحجة ، والبرهان بالبرهان . وظهور الطرف المنـاقض واعطاؤه حرية التعبير عن النفس دعم للطرف الاول ، وتقوية له . بذلك يتعود الجميع على وحدة اللغة ، ووحدة القول والشعور . اذن فلا مجال للتخوف مما نسميه القوى المعادية ، ان ظهورها هو وسيلة القضاء عليها بالفكر أولا ، وطالمـا تعمل في الخفاء فانها تسرى وتعظم وتكون أقوى واطغى .

٢ — وما دمنا قد استعملنا الاسلوب الديموقراطي في عملنا الفكرى ، فان نفس هذا الاسـلوب يتحول الى تحقيق عملي في نظمنـا وعلاقاتنـا الداخلية ، في ديموقراطية المجالس الجامعية ، وهو أمر جوهرى لتحديد علاقات سليمة بين الجامعيين ، ولتحقيق صـلات بيننا أوثق وأوثق . فمديرو الجامعـة يجب أن يكونوا بالانتخـاب ، من جميـع أعضـاء هيئة التدريس بالجامعة ، أساتذة وأساتذة مساعدين ومدرسين ومعيدين ومن ممثلى الطلاب ، حتى يكون عنوانا على شخصية الجامعة ، وحارسا على حرمتها ومحققا لامانتها ، وتكون له القـاعدة التي يعتمـد عليها . كما يجب أن يكون عمداء الكليات بالانتخاب ، من أعضاء هيئة التـدريس ابتداء من المدرسين حتى المعيدين وممثلى الطلاب ، فذلك أكثر تحقيقـا للنشـاط الداخلى لكل كلية ، وأكثر ضـمانا لان يكون العمـداء ممثلين لمصلحة الجميع . كما يجب أن يكون رؤساء الاقسام بالانتخاب من اعضاء هيئة التدريس بكل قسم ، ومن ممثلى اتحاد الطلاب حتى يتحول القسم الى أسرة واحدة ، أساتذة وطلابا . وليس من الضرورى أن يكون المديرون والعمداء أو رؤساء الاقسام من الاساتذة ذوى الكراسى ، بل يكفى أن يكون عضوا من أعضاء هيئة التدريس ، فقد يكون الشباب اكثر قـدرة على تحمل أعباء الجامعة من الكبار ، وقد انتخب طلبة جامعة كولومبيا كاميوتوريز مديرا للجامعة وهو في سن الثالثة والثلاثين ، كما يجب تمثيل اعضاء هيئة التدريس في مجالس الجامعة تمثيلا نسبيا ، والا يقتصر على العمداء ، بل يكون به ممثلون عن الاساتذة المساعدين والمدرسين والمعيدين والطلاب على السـواء . ولا يجب أيضا اقتصـار مجالس الكليات على الاساتذة وحدهم ، بل يمثل جميع أعضاء هيئة التدريس والطلبة تمثيلا نسبيا . ويجب اعتبا المعيدين جزءا من أعضاء هيئة التدريس ، لايعينون بقرار ، والا يفصلون بقرار . اما اتحادات الطلاب فانهـا يجب أن تكون

---

(١٠) انظر مقالنا « رسالة الفكر » المشار اليه .

بالانتخاب الحر ، كما يجب أن تكون ممثلة فى جميع مجالس الجامعة . ولا يقال أن ديموقراطية المجالس الجامعية رجوع الى ماض قديم ، واعادة تكوين للشلل الجامعية ، فان ارادة العمل الوطنى ، وشرف الجامعة ، تكفل تحقيق العمل الديموقراطى السليم ، ووسيلة للتوعية والتعود عليه حتى نرسى قواعد تقاليدنا الجامعية التى تعبر عن تاريخ الجامعة الطويل.

٣ — وأخيرا فاننا لابد وأن نحاول ارساء هذه التقاليد الجامعية التى تؤرخ للجامعة وتخلد نضـالها والتى تبين حرص الجامعة على وجودها المستقل ، وعلى ارتباطها بالقضايا المصرية فيمكننا مثلا :

١ — القاء قسم الجامعة أمام القادمين الجدد فى يوم افتتاح رسمى للجامعة فى أول كل عام دراسى ، قسم يردد فيه الجميع التزامهم باستقلال الجامعة ، وبديموقراطية المجالس ، وبالعمل الوطنى وبالقضايا المصرية ، كما يردد الخريجون قسما آخر فى يوم رسمى ، يكون عيـدا للجامعة ، لاعلان التزامهم أيضا بالعمل من أجل خلق الثقافة الوطنيـة ، وتحقيق العمل الوطنى فى الحياة العملية ، والالتزام بشرف الكلمة والامانة على الواقـع .

٢ — نزول الجامعيين أثناء الصيف الى الريف لمحو الامية ، كل جامعى فى قريته فى دور العمد ، وفى الاندية ، وفى المساجد ، ونزول الخريجين سنة بعد تخرجهم الى الريف لمحو الامية أيضا بدل انتظارهم سنة قبل توزيع القوى العاملة لهم ، بل كجزء من التجنيد الاجبارى . ولقد أغلق كاسترو الجامعات سنة ، ونزل الجميع الى الريف وتم القضاء على الامية. فمحو الامية مشكلة مفتعلة ، وحلها سهل ميسور، ولكن الارادة السياسية هى التى تنقصنا .

٣ — ربط الجامعة بالمؤسسات ، الكليات العملية بمؤسسات الثقافة والتشريع ، فهى ميدان عملى الخريجين .

٤ — انشاء الندوات الجامعية ، والمهرجانات السنوية ، والاعيـاد الجامعية ، وأيام الذكرى للشهداء ، فالجامعة صوت الامة ، فيها تقـام الندوات السنوية لطرح القضايا القومية على الشعب ، وفيهـا تقـام المهرجانات السنوية الى يشارك فيها الشعب ، وفيها تقام الاعياد ، أعياد الفلاح والعامل والمثقف .

٥ — تطوير الصحافة الجامعية ، اما داخل كل كلية أو داخل الجامعة، لتكون تعبيرا من مشاكلها وعن المشاكل العامة .

٦ — اقامة معسكرات فى الصحارى وفى الوادى الجديد ، والخروج عن المناطق السكنية والحضرية ، بل وتخصيص شهر من كل عام للعمل اليدوى . من أجل استصلاح الاراضى ، أو تعمير الصحارى ، أو شـق

الطرق حتى تمحو عن أذهاننا هذه التفرقة بين العمل النظرى والعمل اليدوى ، فكلنا عمال .

٧ — تمثيل الجامعة فى مجلس المدينة التى تكون بها الجامعة حتى يمكن أن يتم تخطيط المدينة من أجل الجامعة ، وانشاء ما يسمى « بالمدن الجامعية » حيث يتم توجيه مرافق المدينة من أجل الجامعة ، وحل مشاكل الطلاب المادية ، وتوفير المدن الجامعية ، وخلق الاندية ، وتخطيط المدينة من أجلها .

٨ — ربط الجامعات لدينا بالجامعات العربية ، وخلق اتحاد الجامعات العربية على مستوى القاعدة لا على مستوى القمة ، وتحقيق روابط أكثر بين اتحاداتنا الطلابية واتحاد الطلاب العالمى .

تلك هى رسالة الجامعة .

مناهج التدريس والعلاقات الداخلية فى جامعاتنا

فى الوقت الذى ندعو فيه جميعا الى التغيير تبرز المشاكل الجامعية باعتبارها مجالا رئيسيا من المجالات التى تستحق منا اهتماما وجهدا أساسيين فى عملية المراجعة والاصلاح الكفيلة بجعلنا نبلغ المستوى الذى تفرضه علينا التحديات التى تتربص بنا .

ويتعلق جانب هام من مشاكل جامعاتنا بمناهج التدريس فيها ونظمها الداخلية وأوضاعها الخارجية ، فلقد ساد الجامعة ــ وأعنى بالذات الكليات النظرية ــ مناهج الاملاء ، أن تحولت محاضرات الجامعة الى دروس فى الاملاء أو فى المطالعة ، يدخل الاستاذ بملفه ويملى منه ، ويدخل الطالب بنوتة محاضراته ويملى عليه ، أو يدخل الاستاذ بالكتاب المقرر ويقرأ منه ، ويدخل الطالب بنفس الكتاب ويقرأ عليه ، والكل ضامن حسن السير والسلوك ، فالاستاذ لا يجهد نفسه الا فى نقل مادة من كتب أخرى يجمع بينها ويؤلف ، ويشرح ويختصر ، ويتكرر ذلك كل عام دون تغيير أو تبديل ، والطالب لا يجهد نفسه الا فى الاسابيع الاخيرة من كل عام ، يحفظ المادة المنمقة المرتبة وهو سعيد بها ، ينقلها اذا غاب ويحصل عليها من الملازم ثم يأتى السؤال مباشرة : الاول من الصفحة الاولى حتى الصفحة العاشرة ، والثانى من العاشرة حتى العشرين ، والثالث ... الخ . وبعد أداء الامتحان ينتهى كل شىء كما بدأ ثم تبدأ العملية نفسها فى السنة التالية حتى الرابعة بنفس الطريقة ، يخرج الطالب بعدها كما فعلها ، ويكون بعدها قد كون ثروة تقل أو تكثر حسب صلاته الاجتماعية وقدرته على ايجاد الفرص للاعارات أو ترويج الكتب المقررة ، ويعلو فى المناصب الجامعية حتى يصير نجما اجتماعيا تتخطفه المصالح الحكومية للوزارات حتى يستقر فى قممها ، ويكون بذلك قد وصل الى نهاية الشوط .

وبمنهج الاملاء هذا يصبح الطلبة نسخا باهتة متكررة من الاستاذ ، يتكرر الطلبة ما تكرر الاستاذ من قبل ، ينقل الكل من نفس المراجع ، ويضيع التنوع الذى هو نتيجة حرية الفكر واخذ المواقف ، والتعبير عن الرأى الشخصى .

والتدريس بالجامعة هو فى الحقيقة حوار حر بين الطالب والاستاذ يبدو على أحسن ما يكون فى ساعات المناقشة وأعمال السنة . قد يكون الاستاذ أكثر اطلاعا واطول ممارسة ، ولكن الطالب قد يكون أكثر وعيا وأشد التزاما بالقضايا .

الاهرام ١٩٧٠/١/٣٠ والمقال مضغوط ومختصر من النص الاصلى الذى لا يوجد الآن .

والدراسات العليا عندنا ليست بأفضل من الدراسات السابقة عليها ، اذ تبدأ الاولى بسنة عامة يتكرر فيها بعض المواد السابقة ويتبع فيها منهج الاملاء والكتب المقررة — كما هو الحال فى السنة الاولى عامة بكلية الآداب بجامعة القاهرة التى تتكرر فيها التوجيهية من جديد ونحن أحوج ما نكون الى مزيد من التخصص مع انه كان من الاجدى جعلها سنة يقرأ فيها الطالب أمهات المراجع فى دراسته ويا حبذا لو كانت بلغة أجنبية ، تلك المراجع التى سمع الطالب عنها ولم يرها فى سنواته الجامعية الاولى . يكون هذا العام أو هذان العامان استعدادا للطالب لمرحلة البحث العلمى وما يتطلبه من امكانيات فى اللغات وفى مناهج العلوم الانسانية .

فاذا اختار البحث أختاره له الاستاذ المشرف عليه ، وهو لا يتعدى فى الغالب دراسة شخصية ما حياتها وآراءها ، أو مرحلة زمنية معينة تقتطع من التاريخ ويرصد الطالب الوقائع ويرتب المادة وكأن البحث هو مجرد تصوير للقديم ونقل له ، ما دام الطالب لم يتعلم وسائل البحث العلمى التى تجعله يذهب الى الموضوع ذاته ويكشفه هو بنفسه ، وهكذا تكون الماجستير استمرارا لليسانس ، والدكتوراة استمرارا للماجستير ، كل مرحلة تؤدى تلقائيا الى المرحلة التالية دون فرق الا من اختلاف فى الكم والسن . فاذا أعير الاستاذ المشرف نقل الاشراف الى غيره وهو لا يعلم عن الموضوع شيئا ويبدأ التخطيط من جديد ، ويكون الطالب هو الضحية يغير ويبدأ حسب اعارات الاساتذة ، وينتهى الامر الى المجاملة فى المناقشة العلنية والتغاضى عن العلم ، مجاملة بمجاملة ، وخاطرا بخاطر .

وتتحمل الاجيال السابقة بعض المسؤولية فيما وصل اليه حال الجامعة اليوم . فقد نشأ الرعيل الاول على أكتاف الاساتذة الاجانب الذين أحسنوا اعدادهم كمثقفين وباحثين . ولما كان هذا الرعيل الاول حفنة من الافراد ظهروا كالنجوم الزاهرة ، ولمعت أسماؤهم ، وانتشرت نظرياتهم ، وراجت مؤلفاتهم ، فخافوا الحسد ، ورفضوا المناقشة ، وأصروا على الابقاء على أوضاعهم ،وظل كل منهم فى الجامعة ثلاثين عاما ولم يترك وراءه من يخلفه أو ان ترك فواحدا أو اثنين بشق الانفس لانه كان يتصور الطالب عدوا له اذا شجعه ورأى فيه استعدادا للبحث العلمى فانه سينافسه علمه ورزقه .

وفى الحقيقة لابد أن يكون الاستاذ نموذجا أمام الطلبة فى حرية الفكر وفى جدية البحث وفى قيادة النضال الوطنى ، وهو مثل له فى شرف الكلمة ، وأخذ المواقف خاصة اذا كان شابا وعى مشاكل العصر والتزم بقضاياه ، ورفض الاسلوب الذى أصبح داء هذا العصر ونموذج كثير من شبابه وهو الاسلوب الذى يهدف الى وراثة الطبقات القديمة متخذا أسلوبا جديدا فى العمل بحساب .

على أن جيلا جديدا من الاساتذة الشباب يرفض هذا كله ، ويصادف من العقبات التى تقف فى طريق نموه وعمله .

ونحن كثيرا ما نتحدث عن ارتباط الجامعة بالمجتمع ، بل اننا ننشىء الجامعات الاقليمية على أنها جامعات نوعية تقوم أساسا بخدمة البيئة ودراستها دراسة تطبيقية مباشرة ، وينطبق هذا على الكليات النظرية والعملية على السواء . فمثلا نجد فى أقسام الفلسفة بكليات الآداب حديثا عن الفكر اليونانى والمسيحى والاسلامى والغربى ولا تكاد نسمع شيئا عن الفكر المصرى فى تاريخ مصر الحديث الذى ما زلنا نعاصره ، يتخرج الطالب ولديه من كل شىء ، ولا شىء لديه عن مصر . فاذا ما درس الفكر الغربى لم يأخذ موقفا مع أن الغرب ما زال هو مشكلتنا فى السياسة وفى العلم ، فهو الطرف الثانى فى قضايا التحرر والاستعمار ، كما أنه الطرف الثانى كنموذج للتقدم العلمى والتكنولوجى . واذا درس تراثنا الماضى فانه يدرسه كتاريخ شخصيات أو مذاهب أو عقائد دون أن يربطه بقضايا العصر ، فانعزالية الجامعة لا تختلف عن انعزالية المثقفين ، أما أهم قضايانا وهى تحرير الارض واعادة توزيع الدخل والتنمية فلا تكاد تذكر فى جامعاتنا الا من بعض الشبان .

والجامعة مسؤولة الى حد كبير عما نراه اليوم من تشتت المثقفين وغياب الوحدة الفكرية العامة التى تعمهم . لقد قيل عن مصر أنها بلد متجانس لا يعرف التشتت ، سماؤها كأرضها ، شمالها كجنوبها ، وأنها لا تعرف هذا التشتت الداخلى ونزاع القوميات والطوائف الذى عرفته الشعوب الاخرى . وقد يكون هذا صحيحا ولكن هناك عديدا من الدوائر المنعزلة التى لا صلة لها من قريب أو من بعيد ببعضها البعض : مجتمع القرية غير مجتمع المدينة مثلا ، وكل فئة محصورة داخل مشاكلها . فاذا صعدنا الى الفئات العليا وجدنا كلا منها تحاول أن تضم مصر اليها. الجامعة هى المسؤولة الى حد كبير عن هذا التشتت الفكرى انتماء لانها لم تستطع أن تخلق وحدة فكرية بين خريجيها ، ولا تعنى الوحدة الفكرية انتماء جمهور المثقفين لتيار فكرى واحد ، بل تعنى الاجتماع على قضايا أولية مثل تصفية مظاهر الخرافة فى تراثنا القديم وفى عقليتنا المعاصرة ، تحرير الارض ، توزيع الدخل ، التنمية ، ارتباط الفكر بالواقع ، أى أن الجامعة تكون قد أدت مهمتها خير أداء لو تخرج الطالب منها بعد أربع سنوات أقل أو أكثر بأيديولوجية واضحة المعالم تكون ضمانا كافيا لارتباط المثقفين بالارض وبملايين المعدمين وتجمعهم على قضيتى العصر : الاستعمار والتخلف .

ان الطالب والاستاذ لو اجتمعا معا على أسس البحث العلمى،وارتبطا بالقضايا الوطنية أوثق ارتباط لنهضت الجامعة بمهمتها المزدوجة فى زيادة البحث العلمى وقيادة النضال الوطنى .

الطلبة والمشاركة فى العمل الوطنى

كان الطلبة دائمة فى طليعة الثوار ، فلام تكن مهمتهم تحصيل العلم وحده بل كانت المشاركة فى العمل الوطنى على أوسع نطاق وفى جميع المستويات ، واليوم ، وقد قامت جماهير الشعب لتأكيد مسيرتها وتقوم بواجبها نحوها ، كمثقفين ثوريين يعبرون عن مصالح الجماهير ويستبقون السلطة ويشيرون الى الطريق .

تطالب جماهير الطلبة بالسير قدما فى طريق التحول الاشتراكى ، متبنية مطالب العمال والفلاحين ، ويؤكدون أن الجامعة جامعة الشعب والامينة على مصالحه وحقوقه ، ويطالبون بأن يكون للعامل حق اكبر فى الربح ودور أعظم فى ادارة المصنع وأن يكون للفلاح نصيب أكبر من الدخل القومى ، وأن تكون الارض لمن يفلحها ، فمشاركة الطلبة فى العمل الوطنى حق لهم بل واجب عليهم . لذلك فهم أول من يتصدون للرجعية التى تريد الرجوع بالتاريخ الى الوراء ، والتى تود انتزاع الفلاح من أرضه والسيطرة برأس المال على مؤسساتنا وتنظيماتنا الشعبية . الطلبة هم فى طليعة الجماهير وباتحادهم مع العمال والفلاحين والجنود والمثقفين الثوريين يضمنون مسيرة الشعب وتحقيق مطالب الجماهير .

وفى نفس الوقت ، يحرص الطلبة أشد الحرص على عقد حوار مفتوح بين المواطنين ، ويؤكدون حرصهم على الحريات العامة ، فهى السبيل الوحيد لتكوين مناخ فكرى صحيح تتضح فيه الافكار ولكي تكشف كل انسان أمام نفسه حتى تتعلم الجماهير من يود ايقاف مسيرتها ، ومن يود دفعها الى الامام وحتى تكون على بينة من موقفها وعلى اقتناع بهدفها .

بذلك تتحقق الاشتراكية على أساس ديموقراطى حر فى جو سليم تظهر فيه الرجعية سافرة حتى يمكن للجماهير أن تعى موقفها وفكرها . الاشتراكية هى الهدف والغاية ، والديموقراطية هى المنهج والوسيلة . الطلبة اذن هم القادرون على التصدى لكل من يرفع شعار الديموقراطية ويتستر وراءها وهو يريد الاستغلال والقضاء على مكاسب الشعب وايقاف المسيرة الثورية وهم القادرون أيضا على أن يضعوا أيديهم فى أيدى أساتذة اليوم زملاؤهم بالامس ، وعلى أن يدفعوا المترددين على أن يقوموا بواجبهم وعلى ان يقفوا فى وجه من يريد فرض الوصاية عليهم وعزلهم عن جماهير الشعب وتخويف أو ارهاب كل من يتصدر العمل الوطنى من الطلاب والاساتذة على السواء .

الاهرام ١٠/١٠/١٩٧٠ بمناسبة بدأ الدراسة بالجامعات .

كما تؤكد جماهير الطلبة حرصها على تعبير الجماهير عن نفسها من خلال المؤسسات ، والجامعة احداها ، سواء الشعبية أو التنظيمية أو الدستورية . فالحركات النقابية تعبير عن مطالب العمال ، والتنظيمات السياسية تعبر عن مطالب الجماهير ، والهيئات البرلمانية والدستورية والقضائية تحفظ حقوق الشعب وتصون مطالبه ، فالمؤسسات الفعالة القوية المعبرة عن مطالب الجماهير هى وحدها الباقية .

ان الطلبة بانتسابهم الى طبقات الشعب العاملة واحساسا منهم بالامانة الفكرية وبشرف العمل الوطنى يجعلون أنفسهم حراسا على حقوق الشعب وضمانا لاستمرار مسيرته وتحقيق مطالبه . لقد سقط منهم الشهداء فى معارك التحرير الوطنى ويستمر النضال من أجل التحرر الاجتماعى ، وعليهم المشاركة الفعالة فى العمل الوطنى من أجل تحرير الارض والقضاء على التخلف وذلك بتحقيق حد أدنى للوحدة الفكرية بين المثقفين ، وهم طليعة منهم ، وحد أقصى لوحدة القوى الثورية الوطنية .

فتحية لهم وهم يتحملان مسؤولية نضالهم الوطنى .

برنامج شباب أعضاء هيئة التدريس

لقد ارتبطت الجامعة المصرية منذ انشائها بتـاريخ مصر الوطنى ، وكانت قاعدة نضاله حتى مارس ١٩٥٤ . ولقد عادت الجامعة فى فبراير سنة ١٩٦٨ تؤكد دورها الطليعى فى هذه الآونة وبعد المحنة التى أصيبت بها الامة . لذلك عزم بعض شباب أعضاء هيئة التدريس بكلية الآداب بجامعة القاهرة على انهاء هذه الفترة من العزلة السياسية التى مرت بها الجامعة والتى هى فى الحقيقة عارضة على تاريخها النضـالى ، كما عزم على ممارسة العمل السياسى من داخل الجامعة مساهمة منهم فى بنـاء العمل الوطنى محاولين اخراج الجامعة عن عزلتها السياسية وباخراج الشباب المثقف عن سلبيته التى آثرها الكثيرون من الشرفاء اما لتقييد حريتهم فى العمل السياسى أو لاحساسهم بعدم جديته ونزاهته .

لقد قرر هذا الشباب من أعضاء هيئة التدريس الالتزام بالمبـادىء الآتية والتى على أساسها يرشحون أنفسهم للانتخاب القادم .

أولا ، ممارسة العمل السياسى من داخـل الجامعة وخارجها على أساس من الشرف والنزاهة ورفض الاحتراف السياسى بجميع صـوره واشكاله الذى كان سائدا على العمل السياسى فى العشر سنين الاخيرة ، ورفض جميع المكافآت المـالية والاجور الاضافية اذ أن العمل السياسى يقوم أساسا على الالتزام مع ما يتطلبه ذلك من تضحيات .

ثانيا ، الالتزام بالعمل السياسى الشريف يقتضى منا أن نقول لا » فى كثير من أوجه نشاطه اذا اقتضى الامر ذلك ، وأن نقولهـا بصراحـة وعلانية أمام جموع الشعب والقادة المسـؤولين على السـواء . وان من أسباب محنتنا الاخيرة اعلان السمع والطاعة كولاء رسمى للقادة ثم رفض هذه الواجهة الرسمية بيننا وبين أنفسنا وفى حلقاتنا الاجتماعية الصغيرة . لذلك فاننا نؤكد على وحدة شخصيتنا السياسية القائمة على الاقتناع فى الرأى والصراحة فى المواجهة .

ثالثا ، ممارسة العمل السياسى بمنهج علمى ، فالسياسة الآن علم ، والثورة علم أيضا ، ولم يعد يحتمل تاريخ مصر الحديث أساليب الارتجال والعفوية .

رابعا ، ضرورة تحقيق الوضـوح النظرى لتطبيقنـا الاشـتراكى فالاشتراكية واحدة واننا لفى انتظار مؤتمر القوى الشعبية الذى وعدنا به لتطوير الميثاق حتى يمكننا بناء على تطورنا الاشـتراكى الحالى اعادة

قرأ هذا البرنامج على بعض شباب أعضاء هيئة التدريس بكلية الآداب بجامعة القاهرة لانتخابات يونيو ١٩٦٨ بعد أن ظهرت الحاجة ملحة للعمل السياسى الجاد بعـد هزيمة يونيو ١٩٦٧ ولكن فى النهاية تركت الانتخابات لاهلها !

تحديد الصلة بين الفلاح والارض ، والعامل والمصنع ، ولقد سار الرئيس جمال عبد الناصر فى ذلك بتحديداته الجديدة للعامل والفلاح .

خامسا ، الحرص على النقاء الثورى وعلى كشـف جميع المحاولات التى تريد الحد من الاستمرار فى طريق التحول الاشتراكى باسم الدين مرة ، وباسم التقاليد مرة أخرى ، وباسم المصالحة بين الطبقات والمهادنة بين المصالح المتعارضة مرة ، فمصلحة العامل هى بالضرورة ضد مصلحة صاحب رأس المـال المستغل ومصلحة الفلاح هى بالضرورة ضد مصلحة المـالك القائم فى المدينة .

سادسا ، تأكيد ما جاء فى بيان ٣٠ مارس من اعطاء السلطة للشعب الذى هو صاحب المصلحة الوحيدمن تأسيس لنظمنا الديموقراطية ومن وضع للدستور الدائم ومن تأكيد لحرية الصحافة وحصانة القضاء .

سابعا ، ان الموقف الآن لا يتحمل أسلوب عملناالسـياسى القديم فى محاولة لارضاء جميع الطبقات ، وتجميع كل الفئات ، وتمثيل جميـع الاتجاهات المتصالحة منهاوالمتعارضة . فالصراع داخل العمل السياسى موجود بالفعل ولا يمكن انكاره ،وان محاولة للتجميع غير المتجانس لفئات الشعب حسب وظائفها الادارية ومهامها الرسمية بدعوى اقامة العمـل السياسى أثبتت فشلها فى تنظيماتنا السياسية الاخيرة .

ثامنا ، الاستمرار فى مقاومة مراكز القوى ، وتصـفية الطبقـات الجديدة عسكرية أو مدنية التى نشأت على أكتاف الثورة منذ قيامها حتى الآن والتى كانت سببا مباشرا من أسباب محنتنا الاخيرة ، والتنبيه على التطلعات الطبقية الجديدة التى أصبحت فى كثير من الاحيان هى الموجه الاساسى للعمل السياسى .

تاسعا ، تغيير القيادات التى مارست العمل السـياسى فيما قبـل الهزيمة وافسـاح المجال للقيادات الشـابة ، وكما أعلن الرئيس جمال عبد الناصر ليس العمل السياسى حكرا على طبقة دون طبقة .

عاشرا ، المطالبة العاجلة باقتصاديات الحرب وبالغاء كافة الامتيازات الطبقية من بدلات ومكافآت أضافية ومزايا عينية ، وتحديد سياسـة مستقرة للاجور حسب قيمة العمل وليس حسب الانتساب الطبقى .

حادى عشر ، ان الحرب التى نخوضها الآن هى حرب شعبية ، ونحن فى مواجهة شعب بأكمله يحاربنا لا فرق لديه بين جيش وشعب ، لذلك نؤكد ضرورة المقاومة الشعبية. ولقد أثبتت المنظمات الفدائية الفلسطينية وجودها الفعلى على الارض ، وأعطت لونا جديدا فى ممارسـة العمـل السياسى المسلح ، واننا لفى حاجة ملحة لتعبئة قوى الشعب التى مازالت تمارس نوع النشاط الذهنى والفنى الذى عرفته قبل الهزيمة .

ثانى عشر ، مواجهة الشـعب بالحقائق ، اذ أننـا نشـعر بضرورة مساهمتنا الفعالة لازالة آثار العدوان ، ومن واجبنا أن نكون أول من يعلم، فليست الحقائق حكرا على بعض الافراد يعطون منها بالقطارة للشعب بين

الحين والآخر . ومن عجائب الامور أن تعلم الامم الاجنبية عنا أكثر مما نعلم عن أنفسنا .

وبالاضافه الى التزامنا بهذه المبادىء العامة الاثنى عشر ، نلتزم أيضا بالمبادىء الست التالية حرصا منا على استقلال الجامعة الفكرى والسياسى .

أو لا، المطالبة بالحصانة الجامعية لاساتذة الجامعات ، تحقيقا لحرية الجامعة الفكرية ، وتأكيدا لاستقلالها فى ممارسة العمل السياسى ، تحقيقا للمصلحة الوطنية ، وكجزء من العمل السياسى الشعبى ، وحرصا على كرامة الجامعة ،وحرمة العلم ، وحرية التفكير ، خاصة وان استاذ الجامعة نموذج حى أمام طلابه لحرية الفكر وللالتزام السياسى .

ثانيا ، المطالبة بتحديد دور الحرس الجامعى ، وتأكيد استمداد سلطته من مدير الجامعة ، باعتباره المسؤول الاول عن سيادة القانون فيها ، والمحافظة على الحرم الجامعى رمزا لحرية الفكر وللمسؤولية الوطنية .

ثالثا ، يحرص أساتذة الجامعة — بعد تسليم السلطة للشعب كما حدد بذلك برنامج ٣٠ مارس — على أخذ مقاليد أمورهم بأيديهم ، فيتم اختيار عمدا الكليات ووكلائها ، ومديرى الجامعات وأمنائها بالانتخاب حتى تستطيع الجامعة أن تختار من يمثلها فكريا وسياسيا ، أى ان ترفع الوصايا عن أعضاء هيئة التدريس كما رفعت من قبل عن اتحادات الطلاب .

رابعا، رفض جميع صور التجسس السياسى داخل أسوار الجامعة بين الطلبة وبين أعضاء هيئة التدريس خاصة بعد أن أعلن الرئيس جمال عبد الناصر سقوط دولة المخابرات والغاء مكاتب الامن ، وليس هناك أعرب من أن يعهد لاساتذة الجامعات مهمة تربية الاجيال وهم لا يؤمن لهم الا من خلال مكاتب الامن !

خامسا ، لقد كان أساتذة الجامعة طوال تاريخ الجامعة المصرية فى صف الشعب ومع قاعدة نضاله ضد الملكية وضد الفساد السياسى وضد الاستعمار . لذلك يؤكد الاساتذة اليوم تكاتفهم مع الطلبة وايمانهم بوحدة مصيرهم معهم ومع سائر طبقات الشعب .

سادسا ، ان أساتذة الجامعة لحريصون فى نفس الوقت على دور الجامعة العلمى فى تقدم البحث العلمى ، وينظرون بأسف شديد لما وصل اليه مستوى الجامعة العلمى ويرون أن مهمتهم الاولى هى ارساء القواعد للبحث العلمى داخل الجامعة .

ان الحوادث لتسير بسرعة أكبر من استعدادنا لها ، ولابد لنا من اللحاق بها ومواجهتها بصراحة والا تؤجل المعركة للغد كما فعلنا ذلك طيلة ستة عشر عاما ، واننا بالتزامنا بهذه المبادىء لا ننتسب الى حزب أو الى فئة أوالى طبقة أو الى منصب بل نفكر فى مصر الام وفى مصير شعبها ، وعلينا فى هذا الوقت أن نختار :

اما نكون أو لا نكون .

قرأت العدد الماضي من الآداب

تدور ابحاث العدد الماضي من مجلة « الآداب » حول قضـايا اربع : الاولى قضية البحث العلمي فى البلاد النامية التى تعرض لها الدكتور اياد القزاز فى مقاله عن « حاجتنا الى دراسة المجتمع الاسرائيلى » ، والثانية قضية معرفة النفس ومعرفة الاخر وهى التى تعرض لها نفس المقـال السابق فى دعوته لدراسة العدو ومعرفته ، والثالثة قضية « الرجـل والمراة والانسان » التى اثارتها السيدة عايدة مطرجى ادريس فى مقالها « ادب المراة والمجتمع العربى » والتى تتعرض فيه لاسطورة « الادب النسائى » ، والرابعة ، وهى اخطر القضايا جميعا ، قضـية « الادب الاصيل وادب المناسبات » التى تعرض لها الاستاذ محمد دكروب فى مقاله عن « آثار هزيمة حزيران بالقصة العربية القصيرة » والذى يحلل فيه بعض القصص التى صدرت بعد النكسة ويراها أقرب الى التقـارير الصحفية منها الى الاعمال الروائية ، أى انها لا تتعدى ان تكون من ادب المناسبات على عكس رواية « ميرامار » التى يحللها الناقد الشاب الاستاذ صبرى حافظ فى مقاله « استشراف الهزيمة قبل النكسة » هذه الرواية التى تعتبر بالفعل أصدق تعبيرا عن الهزيمة قبل وقوعها من تلك القصص التى صدرت بعد الهزيمة والتى حاول الاستاذ دكروب اعطاءنا بعضامنها هذا بالاضافة الى مقال الاستاذ حسنى لبيب « فى الادب النضالى » الذى يدخل أيضا فى قضية الادب والثورة والمقال الممتاز للاستاذ سامى خشبة عن — الحلاج ، المسلم المتمزق — الذى يعرض فيـه لشخصية الحلاج ، حياته ، وآثاره ، وبيئته ، والذى يعتبر ايضا نموذجا لادب المقاومة .

١ — قضية البحث العلمى فى البلاد النامية

كثر الحديث بعد النكسة عن العدو ، وطالب كثير من الكتاب والباحثين بمعرفته ودراسته وأقيمت بعض المعارض عن « أعرف عدوك » اذ وضح انه كان يعلم عنا اكثر مما نعلم عنه . وقد تناول الدكتور اياد القزاز هذه القضية فى مقاله « حاجتنا الى دراسة المجتمع الاسرائيلى دراسة علمية» وابدى ملاحظاته على ما نشر عن العدو بعد النكسة من سطحية ، وعـدم تنوع ، واخفاء للحقائق ، واهمال لتركيب المجتمع الاسرائيلى ، ويقترح تدريس اللغة العبرية فى مدارسنا وجامعاتنا ، وينادى المتخصصين ، كل فى ميدانه ، بدراسة العدو دراسة عميقة ومتخصصة ، ويطالب بتخصيص احدى الصفحات من كل جريدة لدراسة العـدو أو ساعات معينة من الارسال وكذلك عقد الندوات وانشاء المكتبات المتخصصة .

الآداب ، العدد ١١ ، نوفمبر ١٩٦٦ .

والحقيقة ان هذه القضية مرتبطة أشد الارتباط بمشـــكلة البحث العلمى فى البلاد النامية بوجه عام ، وفى البلاد العربية بوجه خاص ، وفى مصر بوجه أخص . فالبحث العلمى ، فضلا عن اصوله وقواعده ومناهجه نظام يحدده البناء الاجتماعى ، والبحث العلمى لدينا هو تعبير عن بنائنا الاجتماعى بكل ما فيه من عيوب ونواقص . فلو قلنا أن البحث العلمى يتطلب أولا استاذا متخصصا يخطط للابحاث ويشرف عليها ويوجهها ، ويتطلب ثانيا باحثا مبتدئا لديه من الوعى القدر الكافى لاداء مهمته ، ولديه من امكانيات البحث العلمى ، من لغات متعددة ، وثقافة عامة ما يستطيع به أن يسير فى مهمته حتى نهاية الشوط ، ويتطلب ثالثا مكتبات متخصصة حوت أمهات المراجع فى موضوع البحث والدوريات المتعلقة به وآخر ما صدر فيه ، يمكن بعد ذلك ان نضمن سير البحث العلمى خاصة اذا توافر له جو من الاستقرار العام فى الهيئات والمؤسسات ومراكز البحـوث والكليات والمعاهد دون ان يرتبط ذلك باسم شخص او أن يتعلق مصيرها بمصيره.

فالمتخصصون على مستوى البحث العلمى ومن لهم القدرة على توجيه الابحاث وتخطيطها يعدون على الاصابع ، غالبا ما تكونوا تكوينا شخصيا ولم يتعلموا من أحد ، وهؤلاء مشتتون فى عديد من الهيئات او يقومون بأعمال وظيفية محضة تقل عن مستوى امكانياتهم الفعلية وبعض هؤلاء لا تتاح لهم فرصة البحث العلمى نظرا لارتباطه بالسياسة العامة للدولة التى تعطى البحوث العلمية تيارها السياسى ، وفريق ثالث اثر الهجـرة والعمل من بعيد وظل فردا معزولا لا يكون مدرسة أو ينشىء جيـــلا . وهؤلاء فى طريق الانقراض التام ، يتركون وراءهم فراغا لا يملاه الا شباب من الباحث بين كونته الظروف وصقلته المحنة ولكنه ما زال يصارع قـديما لم تنكسر بعد شوكته ولا يجد من يأخذ بيده من معاصريه .

وكما كان رواد البحث العلمى نجوما تلمع مدة ثم تنطفىء كان الباحثون الشبان اندر من الندرة اذ لم تتوفر لديهم امكانيات البحث العلمى ، لانهم لم يهيئوا أنفسهم لذلك ، ولم ينشأوا نشأة علمية داخل مراكز البحوث ، أو أن وعيهم بالقضية ما زال محصورا فى نطاق الحماس والانفعال دون ان يتجاوزه الى تحليل الظواهر وفهمها على ما هى عليه . يعتمد معظمهم اذن على الفكرة الشخصية وعلى ما يتمتع به من مواهب طبيعية ينعى على الجيل القديم اهماله ويود الا يكرر الخطأ ، وافضل مثل لهم هو معهـد الابحاث الفلسطينية والسلاسل التى يصدرها : « ابحاث فلسطينية » ، « كتب فلسطينية » ، « دراسات فلسطينية » التى تعد بالفعل فتحا فى تاريخ البحث العلمى السياسى للقضية الفلسطينية .

أما عن امكانيات البحث العلمى من كتب ودوريات وغيرها فنحن كلنا أدرى بذلك ، والاعذار التى تقدم من نقص فى العملة الصعبة أو من تعسر العثور عليها من الخارج تتلاشى أمام ما تزدهر به أســـواقنا المحلية من بضائع مستوردة تتهافت عليها الجموع فى المحلات العامة والاعذار التى تقدم من نقص فى الاعتمادات وضيق الابنية كلها تتلاشى اذا علمنا ماذا نخسر من جراء عدم معرفتنا الكافية للعدو ، والانفاق على هذه المعرفة

تعتبر جزءا من ميزانية التسلح العام ، وما اكثر الابنية الشكلية التي يمكن استغلالها استغلالا أفضل من اعتبارها مجرد فنادق لاستقبال الوفــــود الوطنية .

انـا في دائرة منعزلة عن حركة النشر العالمى ، يعرف العالم كله عنـا اكثر مما نعرف نحن عن انفسنا وهذا يفسر ظاهرة تسقط الاخبار وتلمس آخر النشرات عنا والتى يعطى ما فيها لنا في بعض الاحيان كوجبةاسبوعية نعيش عليها ونشكر واهبها . بل اننا لا ندرى ماذا ينشر بيننا داخلالبلاد العربية ، فاذا اردنا في القاهرة كتابا نشر في بغداد لصعب الامر ، ولزاد الثمن اضعافا مضاعفة ، فهناك علاوة على الربح فرق العملة ، واصبح الكتاب أحد البضائع المهربة في السوق السوداء .

واخيرا ، فان البحث العلمي لا ينشأ بين يوم وليلة ، ولا يرتبط باسم شخص ، قائدا كان أم زعيما ، ولا يخضع لهوى سلطة ، بل هــو نظام يتحقق في مؤسسات وهيئات ومراكز للبحوث لا تتغير بتغير الظروف . ان مراكز البحث العلمي لدينا حديثة العهد لم تتعد بعد عشرات السنين ، لم ترس بعد أى تقاليد ولم يرب بعد أى نشء . أن حالة البحث العلمى اليوم لمرتبطة اشد الارتباط باللحظة الحضارية التى نمر بها وهى التى اوشكنا ان نؤمن فيها بالبحث العلمى ، والتحليل العقلى للظواهر ، وتكون مهمة هذا الجيل هو ان ينحو نحو مزيد من العلمية .

٢ ـ معرفة النفس ومعرفة الاخر

وقد تعرض الدكتور اياد القزاز في مقاله السابق الذكر « حاجتنا الى دراسة المجتمع الاسرائيلى دراسة علمية » الى ضرورة معرفة العدو حتى نعلم اسباب قوته . وقد كثر الحديث في الايام الاخيرة عن اعتماده على العلم واستعماله الوسائلالتكنولوجية الحديثة وذلك يرجع الى انه مجتمع غربى في تكوينه خاصة عند من بيدهم مقاليد الامور وليس مجتمعا ناميا ذا تاريخ طويل يغلب عليه طابع التخلف وعانى من ماسى الاستعماركشعوب المنطقة المحيطة به . فارتباطه بالعلم ليس نتيجة لنمو طبيعي بل نتيجـة لنقل مجتمع متطور من بيئة لاخرى . وقد اصبحت هذه الحقيقة معروفة لا تحتاج الى ايضاح .

ولكن الذى يسترعى الانتباه هو قدرة العــــدو على مزج العناصر الحضارية « ارض الميعاد ، شعب الله المختار »مع مصلحة الدولة وارتباطها بالاستعمار ، أى انه استطاع تأصيل قوميته وتعميق جذورها في التراث القديم وفى نفس الوقت تدعيم حاضره وضمان مستقبله بالارتباط باقوى الدول المسيطرة على العالم ، بريطانيا قديما ، وامريكا حديثا . ومع ان التراث القديم اليهودى مزيج من الدين والتاريخ القومى ، فانه قد استغل احسن استغلال من حيث أعطاء الدولة كيانا تاريخيا وقيامها على دعوة وان لم تكن الدولة مؤمنة بالفعل بالدين ولكنها تستغله نظرا لفاعليته . وهذا شيء معروف ايضا لا يحتاج الى ايضاح .

ولكن الذى يهم ايضا هو معرفة النفس بجوار معرفة الآخر وان تبحث عن مواطن ضعفنا التى هى فى الحقيقة مواطن قوة العدو . فالله فى التوراة مرتبط اشد الارتباط بالارض وبمصلحة الشعب ، بل ان الله لا يوجد الا بقدر ما يعطى لشعبه من غنم مأوى وورخاء فى العيش ونعم دنيوية ، فالله يوجد الشعب ولا يوجد الشعب لله ، والله يخدم الشعب ولا يخدم الله . الله فى سيناء ، والضفة الغربية ، والجولان ، يوجد حيثما وجدت مصلحة الشعب .

اما نحن فقد تصورنا الله فى تراثنا القديم متعاليا اشد التعالى، مفارقا أشد المفارقة ، خارج العالم ، لا يشوبه خدش المادة ، موجودا على الاطلاق سواء اكان المؤمنون به ضعافا أم اقوياء ، احرارا أم مستعبدين ، فقراء أم أغنياء وقد وضح ذلك فى تنزيه علم الكلام وفى مطلق الفلسفة . لم يعد لله صلة بالارض او بالدخل ، واصبح موجودا بالرغم من احتلال الارض ووجود ملايين من المعدمين . أى ان مواطن ضعفنا قد تكون فى الاهياتنا القديمة التى ما زلنا ننوء بثقلها ، الاهيات فى حقيقتها تعويض نفسى عن ضياع الارض وسلب الدخل ، وتعطى نوعا من السكينة والرضا والاطمئنان الى أن هناك شيئا باقيا بالرغم من الاحتلال والفقر ، طالما ان كل شىء فان ولن يبقى الا وجه الله ذو الجلال والاكرام .

وهذا التصور غريب على فترتنا الاسلامية الاولى ، اعنى عصر الفتوح الذي كان الله فيه مرتبطا اشد الارتباط بالارض وبتحرير الشعوب وبنشر الدعوة . كان الله مماثلا لاله التوراة ، كان غائية التاريخ على حد قول هردر وهيجل وفلاسفة التاريخ فى عصر التنوير ، وهو الذى عبر عنه الافغانى فى أعادة تفسيره للتوحيد على انه تحرير للارض وشق الفلاح لقلب ظالميه كشقه للارض ، وبعد انتهاء عصر الفتوح والاستكانة الى الارض والمال ثم ضياع الارض والاستئثار بالثروات بدا هذا التصور المتعالى لله فى الثبات ، وما ضاع أفقيا تم التعويض عنه رأسيا ، وكل ما اعتسر على الارض ظهر فى السماء .

وقد بلغ ذلك مبلغه وظهر على أشده فى التصور الهرمى للعالم الذى يجعل من القمة كل شىء ، أو فى التصور المركزى للكون الذى يجعل الكون كله فى قبضة واحدة لها كل السلطة وتسيطر على كل شىء طالما ان الارض قد ضاعت وطالما ان الملايين لم تحسب حسابهم ويبدر هذا التصور فى حياتنا الاجتماعية والسياسية ، فتعتمد مؤسساتنا على رؤسائها فأهم شىء فى الجامعة هو مديرها ، وفى الكلية عميدها ، وفى الشارع شرطيه وفى المركبة محصلها ، وفى المنزل راعيه ، وفى الدولة رئيسها ، وبالتالى لا يتم التعامل الا مع القمم ، ونجد أن تنظيماتنا الحزبية تعتمد أيضا على لجانها المركزية اكثر من أعتمادها على قواعدها الشعبية وتؤمن برؤسائها اكثر من ايمانها بالبناء الديموقراطى للحزب . الله هو الشعب كما هو واضح فى التوراة ، وهو مصلحة المسلمين كما هو واضح عند الفقهاء اى هو القاعدة لا القمة ، وبالتالى يصبح الله مصدر قوة .

فضلا عن هذه الجذور الحضارية فى التراث القديم ، استطاع العدو

ربط حاضره ومصلحته بحاضر الاستعمار ومصلحته وجعل دولته الرهان الوحيد المضمون للاستعمار . عرف العدو ان يقيم له استراتيجية دائمة داخل ميزان القوى العالمية ، والمبدأ واحد : كل شيء فى سبيل الشعب ، والشعب المختار . اما نحن فما زلنا بصدد البحث عن استراتيجية ، هل تكون صياغة قومية للقضية ، أم تكون صياغة اكثر اتساعا وصدقا داخل حركات التحرر العالمى ، ويتضح هذا التخبط فى تاريخنا المعاصر من اننا اشتراكيون لا نتبنى الاشتراكية ، واصدقاء البلاد الشيوعية ونحـــرم الاحزاب الشيوعية ، وفى نفس الوقت اعداء امريكا ونسمح لكل ما هـــو امريكى صريح أو ضمنى ، نحن عرب ومسلمون ، مرة فى مؤتمر قمةعربى ومرة فى مؤتمر قمة اسلامى يحاول فيه ياسر عرفات مع شاه ايران حل قضية فلسطين .

٣ ــ الرجل والمراة والانسان

ويتعرض مقال السيدة عايدة مطرجي ادريس « أدب المراة والمجتمع العربى » الى قضية « أدب المرأة » أو « الادب النسائى » وهو ما نسمعه كثيرا فى هذه الايام وكأن الادب له جنس ، فهنـــاك أدب رجالى وأدب نسائى !

والحقيقة ان هذا التقسيم أو هذا النعت لجانب من الادب لا يرجع الى تحليل موضوعى له بل الى العقلية الشرقية التى يغلب عليها التصور الجنسى للعالم ، وعقليتنا المعاصرة بما فيها من حرمان وكبت وليدة هــذه العقلية القديمة ، فهى ترى فى المواطن رجلا أو امرأة ولا ترى فيه انسانا وبالتالى فهناك موضوعات حديث للرجال وأخرى للنساء ، وهناك سلوك للرجال وآخر للنساء ، وكأن العالم عالمان : رجل وامرأة ! أن الحديث عن المرأة بوجه عام وجعلها مشكلة مستقلة عن الانسان ووضعه فى العصر الحاضر اما ناتج عن التصور الجنسى للعالم أو يعبر عن الحرمان وتحويل موضوع الحرمان الى موضوع للاشباع عن طريق الحديث عنه كعملية تعويض ، أو احساس بالنقص ومحاولة لفرض الذات بالالتجاء الى نقطة الضعف وجعلها مصدر قوة . لقد تحدث قاسم أمين فى مطلع هذا القرن عن تحرير المرأة ، وما زلنا نحن بهذه العقلية القديمة التى ترى فى المرأة مشكلة ، مع انها حاليا ، وفى اللحظة الحضارية التى نمر بها ، مواطن أو انسان يعمل فى الحقل أو فى المصنع ، يناضل فى الجبهة أو يخدم وراء الخطوط .

ان وضع المرأة فى أوائل القرن من حيث حرمانها من التعليم والمشاركة فى الحياة العامة لا يختلف عن عديد من مظاهر التاخر فى جوانب الحيـــاة الاخرى فى التعليم والتربية والعلاقات الاجتماعية ، اى ان المرأة لم تكن مشكلة فريدة خاصة ، ولم توجد فى عصر اخذ فيه المواطنون حقوقهم ولم تأخذها هى نفسها باعتبارها امرأة ، فتقدم الرجل فى الحب مثلا وحرمت المرأة ، ونال الرجل التعليم وحرمت المرأة ، فالتطور الاجتماعى لا يعرف تمييزا بين رجل وامرأة .

ولم تكن المرأة وحدها سلعة بل كان الانسان كله سلعة ، فكان الرجل يخرج من بيته ولا يرجع اذ أن الاقطاعى قد نصب له كمينا أو أن السلطة قد أعدت له فخا . لقد كان الاقطاعى يملك البشر رجالا ونساء ، وكانت السلطة سيفا مسلطا على رقاب المواطنين لا فرق بين جنس وآخر .

أن التحرر ليس قضية المرأة من حيث هى امرأة بل هى قضية العصر وان تحرر المرأة بمعنى مشاركتها فى الحياة الاجتماعية ليس هو التحرر الذى يعطى لجنسها بل هو حقها الطبيعى كأى مواطن لم تمارسه من قبل كما لم يمارسه الرجل لغياب تنظيم حزب ثورى رائد يجمع المواطنين ويعمل لقضية التحرير . انما التحرر هو التحرر الوطنى ، هو المساهمة الفعالة من المواطنين فى تحرير الارض ، وتحرير المعدمين من الفقر والاستغلال ، وان قصر قضية التحرير على مشاركة المرأة فى الحياة العامة لهو مطلب اقل مما تتطلبه التزامات العصر .

وليس غريبا أن يكون الرجل هو الكاتب دائما ، فالرجل هو الاوسع نشاطا فى الحياة الاجتماعية والاكثر مساهمة فى العمل بما فى ذلك الادب فندرة الادب النسائى لا ترجع الى مشكلة المرأة بل الى الامتداد الطبيعى لنشاط الرجل ، ولا تختلف ندرة الادب النسائى عن ندرة العلم النسائى أو العمارة النسائية أو الجغرافيا النسائيه .

ويوجد الادب الذى يتناول مشاكل المرأة ووضعها الاجتماعى عند الكتاب جميعا رجالا أم نساء ، بل ان هناك من الادباء الرجال من تعرض فى أعماله الى مشاكل المرأة اكثر مما تعرضت له أية كاتبة . ان قضية الجنس ليست قضية نسائية بل هى احدى قضايا التحرر مثل التحرر من التقاليد الموروثة ومن الصور الزائفة : الدين والاخلاق .

وكذلك نجد ان التطورات الجديدة فى الادب فيما يتعلق بالمرأة ، ليست تطورات فى أدب المرأة بقدر ما هى تطـورات نتيجة للتغيرات الاجتماعية ، فالمرأة هى هى العشيقة والمناضلة ، والحب يجمع بينهاوبين الارض ، ويضمها مع الحبيب فى القضية الوطنية . فتلك هى روح العصر عصر التحرر ، لا فى العالم العربى فحسب بل فى العالم كله ، التحرر الوطنى فى العالم الثالث ، والتحرر من الرأسمالية فى العالم الغربى .

واذا كان المجتمع العربى اسبق من الادب فى تعبيره عن وضع المرأة فان ذلك يدل على ان الادب لا يعرف له جنسا ، فهـو ادب يعبر عن اوضاع اجتماعية سابقة عليه وكفى . لذلك ، كان الادب لا يرسم صورة المرأة فى الغد بقدر ما يعبر عن وضعها اليوم ، فليست مهمـة الادب التخطيط للمستقبل ورسم صور له ، بل التعبير عن الحاضر .

واخيرا فان قضية المرأة هى جزء من قضية المجتمع ككل وليست مشكلة فريدة فيه ، ولا يمكن أن يقاس تطور أى مجتمع بتطور المرأة فيه فهناك كثير من المجتمعات المتطورة مثل سويسرا وفرنسا ولم يكن للمرأة

فيها حق الانتخاب الا مؤخرا ، وهناك مجتمعات اقل تطورا مثل الهند والجزائر وقد لعبت فيها المراة دورا حاسما فى حركة التحرير . كما أنه فى المجتمع الواحد يوجد الحرمان لدى الطبقات المتوسطة ولكن ينتشر الانحلال فى الطبقات الراقية والفقيرة على السواء .

ليتنا نخرج من التصور الجنسى للعالم فلا نرى رجلا أو امرأة بل نرى الانسان .

٤ ــ الادب الاصيل وأدب المناسبات

وفى مقال « أثر هزيمة حزيران فى القضية العربية القصيرة » للاستاذ محمد دكروب يشعر الانسان بأن بعض الادباء والنقاد يظنون ان الهزيمة لا بد وأن تخرج أدبا ما دمنا قد انفعلنا بها ، فقد كانت اكبر حدث فى تاريخنا المعاصر ، وأقسى من هزيمة ١٩٤٨ وعدوان ١٩٥٦ . يظن هؤلاء انه يكفى لتأثرنا بالهزيمة ان يتغير عناوين القصص من الحب والدموع الى الجنود والمعركة ، ويتغير الابطال من العاشق المخلص أو العاشق الخائن الى الفدائى المناضل والعدو الشرس ، كما يحدث عندما يغنى مغنونا العاطفيون الاناشيد الحماسية « الرقيقة » فى المناسبات الوطنية . فاذا ما انحسرت النكسة وجاء النصر تحول أدب الهزيمة الى أدب نصر وأصبح العدو الشرس العدو الجبان ، والاديب فى كلتا الحالتين يعبر عن موقف ، ويبدو وكأنه واع بأحداث العصر وملتزم بقضاياه وهو فى الحقيقة اديب المناسبات ، يكتب حسب الظروف وينفعل كما تقضى الاحداث ، فهو سطحى فى انفعالاته ، غير صادق فى احاسيسه ، يركبه كل موجه مثله مثل مفكر المناسبات .

وتتراوح القصص التى صدرت بعد النكسة بين أدب الحماس الذى هو أقرب الى قصص الاطفال للتشجيع وبث روح الهمة دون ان يعبر عن شىء أصيل الا بمقدار معاناة صاحبه له وبين التقرير الصحفى لمراسل حربى لا يتعدى وصف الوقائع اليومية للحرب . ولما كان الاديب يقوم بذلك من منزله فانه يفتعل الاحداث ويتخيل البطولات دون معاناة التجربة أو معايشة لواقعه ، وهذا هو السبب فى خروج شكل ادبى يقوم على الجمل القصيرة وتداخل الازمنة لانها عواطف متقطعة ينقصها الخط الميلودرامى الواحد الذى يعبر عن انفعال مزمن . ان المقاومة ما زالت وليدة المهد ، وما زال الشوط امامها طويلا ، وأن الكتاب الذين يعرضون لها فى قصصهم انما يعرفونها عن طريق الاخبار ولم يعايشوها ولم ينفعلوا بها ، وان الادباء الشبان من المقاومة ورجالها هم أقدر على التعبير عن انفعالاتهم فى صورة أدبية ممن يكتبون عنها وهم خارجها .

وفى نفس المعنى يتحدث الاستاذ حسنى سيد لبيب فى مقاله « فى الادب النضالى » عن أدب المقاومة . فلا يخلق الادب النضالى بفتوى أو بدعوة أو بطلب بل هو تعبير تلقائى عن انفعالات المناضلين . وليس الادب النضالى سلاحا ضد الادب الصهيونى ، يستعمل ضده كبندقية فى مواجهة بندقية ، فالادب لا يعرف انتصارا الا فى صدقه والوعى بموضوعه ،

فالعنصرية التى يقوم عليها الادب الصهيونى والتى يعبر عنها بصدق يمكن مواجهتها بتشريد شعب والتعبير عنها بصدق ، ولا تعارض بين الصدق فى الادب وبين الموضوعية فى الفكر ، بين الانفعال بالكلمة وبين التحليل الهادىء للظواهر ، هذه هى مهمة الاديب وتلك هى مهمة المفكر .

ان الادب الاصيل هو الذى يعبر عن انفعال دائم ويعبر عن موقف انسانى عام بصرف النظر عن سير الاحداث ، فالاحساس بالضياع ، والغربة عن الديار ، واستدعاء ذكريات الطفولة فى الاماكن الضائعة ، كل ذلك مواقف انسانية عامة ينفعل بها الاديب قبل الهزيمة وبعدها ، وان ما عبرنا عنه بعد الهزيمة فى وضوح كنا نشعر به قبل الهزيمة بوضوح أيضا دون أن نقدر على التصريح ، وأن أثر الهزيمة الاول قد تكمن فى حرية التعبير والتصريح النسبية التى أصبحت الان حقا مكتسبا عند المفكر والاديب على السواء . ان أدب ما بعد النكسة هو فى الحقيقة تعبير عن أسبابها التى كنا نشعر بها جميعا قبل وقوعها ، وهذا هو السبب فى خروج بعض القصص الجيد الذى يعبر عن انفعالات اصيلة وعواطف دفينة مكبوتة منذ عشرات السنين عند هذا الجيل الذى يعبر عنه هذا الجيل ، وكانت النكسة فرصة للتعبير الصريح تارة والرمزى تارة أخرى كما تقضى الظروف . لذلك كان النوع الثانى من القصص الذى وصفه الاستاذ محمد دكروب والذى يحلل الاوضاع فى البلاد العربية ، هذه الاوضاع التى كانت سببا فى الهزيمة ، أكثر اصالة من النوع الاول الذى يصف المعارك على الجبهة لانه يعبر عن انفعالات اكثر عمقا فى الزمان واعمق جذورا فى كيان العصر .

وقد قام الادباء الشبان بهذه المهمة ليعبروا بين هذا الاتصال بين أدب ماقبل النكسة وما بعدها لانهم نشأوا فى اسبابها وعاشوا نتائجها، فكانوا يشعرون بعزلة الشعب عن معاركه ، وبقصور التنظيمات الحزبية . وكان الالتصاق بالواقع والاحساس بالمرارة والوعى بقضية الالتزام — وهى الخصائص الثلاثة التى يعدها الاستاذ محمد دكروب من اثار هزيمة حزيران — كان ذلك كله موجودا لدى الادباء الشبان قبل الهزيمة وبعدها على السواء .

وان اصدق دليل على ذلك ما عبر عنه الناقد الشاب الاستاذ صبرى حافظ فى تحليله لرواية « ميرامار » لنجيب محفوظ تعنوان « استشراف الهزيمة قبل النكسة » فان هذه الرواية تعد بالفعل من ادب ما بعد الهزيمة مع انها صدرت قبل وقوعها ، ويدل على ذلك الشخصيات التى رسمها نجيب محفوظ والتى حللها الاستاذ الناقد .

فعامر وجدى هو السياسى القديم الذى انتمى الى اكبر حزب وطنى وشعبى قبل الثورة ، هو الوحيد الذى يعطف على زهرة ، على مصر المزدهرة قديما فى حركاتها الوطنية الشعبية ، هو الوحيد الامين الذى يحب مصر من أجل مصر لا من أجل ما يرتزقه منها ، هو الوحيد الذى يدافع عنها ضد بقايا الاقطاع القديم وضد الاطاع المنهار وضد الانتهازية

والطبقة الجديدة وضد بقايا الاستعمارية القديم . لقد أعتزل العمـــل الصحفى ، بعد أن عزلته الثورة واحالته الى خائن طـــوعا أو كراهية ورفضت أن يقدم لمصر التى طالما عمل من عمل اجلها اى عمل ايجابى . هـــذا الفصم فى تاريخ مصر بين ما قبـل الثورة وما بعـــدها هـــو احد أسباب النكسة اذ غابت القواعد الشعبية التاريخيـــة عن المعركة وتركت الميدان خاويا اللهم الا من طبقات جديدة لا تهمها الثورة الا بقدر ما تحصل عليها منها من مكاسب شخصية . لقد عاصر عامر وجدى مصر الحقيقية ، ثورة ١٩١٩ ، زكريا احمد ، سيد درويش ، سعد زغلول ، ولكنه الان معزول ومع ذلك هو الوحيد الذى يفكر فى مصر .

وطلبة مرزوق ، هو الاقطاعى القديم الذى ينعى حظه الذى قصفت عليه الثورة ولكنه ما زال يؤثر ، نتج عن تربية اجنبية وموالاة للقصر ، يجمع بين الدين ورأس المال ، انه مصر الغريبة ، يكره الثوار حتى ولو كانوا من الردة ، ويخشى الطبقة الجديدة التى قاسمته الغنم الضائع ، وقد كان هذا النوع ايضا سببا من أسباب الهزيمة وقد وضح ذلك على لسان منصور باهى بقوله : انى مقتنع بان الثورة كانت ارفق باعدائهـــا مما يجب » . فقد كان الاقطاع القديم مسيطرا فى الريف وفى المدينة على السواء وكانت الثورة تنوء بالاقطاعيين القديم والجديد معا .

وماريانا تمثل الاستعمار التقليدى والاجنبى الدخيل الذى يستعبد منه الجميع فقد كانت عشيقة الكل ، تحتمى بالدين وتتستر وراءه ، تواصل الكسب من جميع المواطنين ، لا يهمها الا الربح ، وهذا ايضـــا سبب من اسباب الهزيمة ، فما زلنا امام الاستعمار فى مـــوقف مائع ، وما زالت خيرات الشعوب بين يدى الشركات الاجنبية .

وزهرة هى مصر التى يبغى الكل الاستئثار بها : الاقطاعى القـــديم ، والاقطاعى الجديد . بريئة على الاصالة ولكنها واعية بمن يحيطون بها ، بدأت بان استغلها زوج اختها وانتهت برغبة الجميع فى القضاء على آخر ما تبقى لها وهو شرفها ، ترغب فى التحرر ولكن أهلها يتربصون بها ، تعيش على الكفاف من العمل الشريف ، تنتظر من يدافع عنها ، تخرج من المحن اكثر صلابة واشد وعيا ، وذلك هو حال مصر قبل الهزيمـــة لم يكن أحد يفكر فيها ويعمل لها الا بقايا من المخلصين الشرفاء يمثلهم عامر وجدى .

وحسنى علام آخر صورة من الاقطاع القديم ، ما زال يبعثر خيرات مصر المثلة فى المائة فدان ، لا وجود له ، مائع « غير مثقف والمائة فدان على كف عفريت » لا يمثل شيئا لا القديم ولا الجديد ، بل صورة للحاضر للمجتمع الطفيلى ، كائن غريب لا قوام له ، ومع ذلك موجود ، لا يشعر بالولاء لاى شىء ، لم يبق له الا استثمار امواله الباقية له ، لا يجد له مخرجا الا فى المواخير فيشترى الملهى ويعاشق صاحبته ؛ وقد كانت هذه الطبقة بالفعل امر أسباب الهزيمة ، فهى ما زالت تستأثر بخيرات مصر وما زالت الطبقات صاحبة المصلحة الحقيقة تشعر بان مصر لم تكن لها وبان خيراتها فى أيدى الغرباء عنها .

ومنصور باهي هو الملتزم الذى ينخر العدم داخله ، الملتزم العاجز عن ان يفعل شيئا : « قضى على بالسجن فى الاسكندرية وبأن امضى العمر فى انتحال الاعذار » وهى مأساة كل مواطن شريف يبغى التغيير ولكنه عاجز عن الفعل ، وهى مأساتنا جميعا ، مأساة غالبية المواطنين ، مكافح قديم بفكره وسلوكه ، ولكنه اليوم عاجز عن فعل شىء ، يفكر فى كتـابة دراسة عن « تاريخ الخيانة فى مصر » لانه يشعر بانه خائن . لم يقتل أعداء مصر الا فى الحلم ، الا بالتمنى . منصور باهى هو كل فرد منا قبل النكسة ، هو موقف شرفاء هذا الجيل العاجز .

وأخيرا فان سرحان البحيرى قد يكون السبب المباشر للهزيمة ، هو الانتهازى صورة المواطن العصرى ، الذى يبغى كل شىء دون جهد ، الذى يعرف كيفية الوصول الى مراكز السلطة والذى لا يستطيع الصـــمود ساعة . انها مأساة البرجوازى الصغير الذى أصبح نموذج شباب اليوم والذى تجند امكانيات الدولة له ، هو الذى يتقلب على كل وجه وهـو الاسبق فى الانضمام الى التنظيمات السياسية ، لقد كانت الهزيمة هزيمة هؤلاء أولا وآخرا ، ولم يبق لهم الا الانتحار .

هذا هو نموذج من الادب الاصيل الذى يعبر عن الهزيمة قبـــل وقوعها .

واخيرا ؛ تعرض الاستاذ سامى خشبة فى مقاله « الحــلاج المسلم المتمزق بين السيف والكلمات » للحلاج كاحدى شخصيات ادب المقاومة مشيرا من بعيد الى مسرحية الاستاذ صلاح عبد الصبور « مأساة الحلاج » فالحاضر يبعث الماضى ، وأدب المقاومة اليوم يرجعنا الى تراثنا القديم لنرى فيه أصداء حاضرنا وجذوره والمقال تصوير طيب لشخصية الحلاج وآرائه وبيئته ويعتمد على المراجع التاريخية والدراسات الجادة التى قام بها ماسنيون فى هذا الميدان . وبالرغم مما يثار عادة حـول تطابق الشخصية التاريخية مع الشخصية الروائية ، وضرورة ذلك او عـدم ضرورته فان الذى يهمنا هو بعض القضايا التى تثيرها شخصية الحلاج سواء فى التاريخ أم فى مسرحية صلاح عبد الصبور .

وأولى هذه القضايا هو الفرق بين من يتجرون بالعقيـــدة وبين من يعيشونها فنجد كثيرا من الصوفية يتجرون بالتصوف كما هو الحال فى كثير من رجال الطرق الصوفية وآخرون يعيشونه مثل الحلاج وابن عربى وابن الفارض ، كما نجد كثيرا من الفقهاء يتاجرون بالفقه فى كل عصر ، وآخرون يعيشونه ويمتحنون فيه مثل ابن حنبل وابن تيمية ، ونجـد كثيرا من الفلاسفة والمثقفين يتاجرون بالفلسفة ويعاهرون بالفكر وآخرون يعيشون فكرهم مثـــل ابن رشد الذى حرقت كتبه علنا فى ميدان قرطبة ومثل الجعد بن درهم الذى ذبحه امام المسجد فى عيد الاضحى بعد خطبة العيد . وفى ذلك يقول الكندى عن هؤلاء التجار : « من اهل الغربة عن الحق ، وان تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق : لضيق فطنهم عن أساليب الحق، وقلة معرفتهم بما يستحق ذو الجلالة فى الرأى والاجتهاد فى الانفاع العامة الكل .. » ويراهم الكندى «طلاب المناصب

لاستهداء الحق يتشدقون بالدين ذبا عن كراسيهم المزورة التى نصبوها من غير اسحقاق بل للترؤس والتجارة بالدين وهم عدماء الدين ، ومن تجر بشيء باعه ومن باع شيئا لم يكن له ، فمن تجر بالدين لم يكن له دين » (١) .. فالحلاج من بين هؤلاء الذين يعيشون العقيدة والذين يستشهدون من اجلها .

والقضية الثانية هى الشعور بحلول الله فيه ، والحلول رد فعل طبيعى على الله المتعالى عند الفلاسفة والمتكلمين . الله حال فى النفس ، والنفس متحدة بالله وقد عبر عن ذلك فى قولته المشهورة « أنا الحق » وكذلك فى بيته :

أنا من أهوى ومن أهوى انا　　　نحن روحان حللنا بدنا

فاذا حل الله فى الانسان جاءه الاحساس بالرسالة ، وبأنه مختار لان يدعو الناس لشيء . حلول الله هو احساس بالرسالة ، والاحساس بالرسالة هو احد شعور بالله ، فالله هو ما يحققه الانسان من دعوة ، ولذا كان الاحساس بالله يولد النبوة . وكان كبار الداعين بهذا المعنى انبياء .

والقضية الثالثة هى ان هذه الدعوة عند الحلاج كانت دعوة من اجل الفقراء والمعدمين ، ولم تكن مجرد دعوة نظرية ، بل شارك الحلاج بنفسه فى ثورة الزنج وثورة القرامطة . ويركز مقال الاستاذ سامى خشبة على المضمون الاجتماعى لدعوة الحلاج فالشر هو « فقر الفقراء .. جوع الجوعى » ويأتى الجوع بعد استغلال صاحب السلطة « لا يفسد امر العامة الا السلطان الفاسد .. يستعبدهم ويجوعهم .. فالدين ايديولوجية » وايديولوجية صيغت لحساب الفقراء والمعدمين ، تبناها الحلاج ومن عاشوا الدين وعانوه . وان ثورة الكلمة هى بالضرورة ثورة السيف ووالثورة المسلحة هى كلمة العصر ، كما كانت ثورة الكلمة هى ثورة التاريخ . كان الحلاج بالفعل بطلا من ابطال المقاومة من اجل ثورة المعدمين التى ما زالت هى القضية الكبرى للعصر الحاضر ولهذا الجيل .

---

(١) رسالة الكندى الى المعتصم بالله فى الفلسفة الاولى ، ص ٨١ — ٨٢ ، تحقيق الدكتور احمد فؤاد الاهوانى ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة سنة ١٩٤٨ . غ

المثقفون والشيخ امام

لقد ساء جماهير المثقفين ما نشره أحد النقاد بجريدة « الاهرام » يوم ٢٢ نوفمبر ١٩٦٨ عن المثقفين والشيخ أمام . ومع أن العمل الفنى هو الباقى فى النهاية وتذهب الكلمات وحدها ، ومع ان التاريخ هو الحكم فانى أود ابداء بعض الملاحظات الصغيرة الموضوعية تفيد كاتب المقال فى نقده للشيخ امام نقدا علميا سليما .

أولا ، يبدأ الكاتب بالهجوم على مؤسسة المسرح والموسيقى لانها لم تستطيع أن تقدم صندوق الدنيا أو المسرح الشعبى ولانها اقتصرت على تقديم الموسيقى العالمية التى ظلت — فى رأيه — غير مفهومة أو محدودة الجمهور . وهذا بالطبع تجن كبير ، فبالرغم مما يعيب مؤسساتنا الفنية من قصور فان مؤسسة المسرح والموسيقى قد تبنت فرقة « رضا » وهى من انجح فرق الفنون الشعبية فى العالم كله ، يشهد بذلك ما حصلت عليه من جوائز دولية فى المهرجانات العالمية ، وكونت الفرقة القومية للفنون الشعبية على مستوى المحافظات واذكر على سبيل المثال الفرقة القومية للفنون الشعبية لمحافظة البحيرة أى ان احساسنا بالتراث الشعبى يقوى يوما بعد يوم ، وتقدم منه النماذج المتتالية فى وسط الريف ومن ابنائه وبناته .

أما الموسيقى العالمية فجمهورها دائما محدود ، ويتطلب تربية فنية وتراثا موسيقيا نوعيا ، ومع ذلك فجمهور مصر موجود ، ولا نغالى اذا قلنا ان بعض الاعمال الموسيقية اصبحت معروفة كالالحان الشعبية تماما بالنسبة لجماهير المثقفين ، واصبح الاهتمام بسماع بيتهوفن وموزاروباخ لا يقل قوة عن الاهتمام بالشيخ سيد درويش والشيخ امام .

أما معاهدنا الموسيقية فانها حديثة العمل نسبيا ، ولم يكن هدفها واضح المعالم عند نشأتها ، ولم تكن بهذا المعنى معاهد دراسية مهمتها البحث العلمى فى التراث الشرقى القديم أو جمع الموسيقى الشعبية وان كانت قد بدأت فى القيام بهذه المهمة وفى دراسة أساليب التطوير التى أصبحت معروفة علميا الان خاصة فى البلاد الاشتراكية .

أما أجهزة الاعلام فانها قائمة على الاحتراف الفنى كما يقول كاتب المقال ، مهمتها توزيع الاجور ولا صلة لها بالتذوق الموسيقى أو التربية الفنية الشعبية على الاطلاق . لذلك انعزل المثقفون عنها وانعزلت عن المثقفين وهم طلائع الشعب الواعية ، ولا اظن ان جماهير المثقفين ترى « شنبو فى المصيدة » أو « الدبور » أو « مراتى مجنونة جدا » وما الى ذلك مما تقدمه اجهزة الاعلام متملقة الجماهير العريضة وسائلة الضحك بأى ثمن . أما عن لجان الموسيقى التى تعقد وتنفض فهى كغيرها من اللجان فى جميع جوانب النشاط الثقافى والفنى ، فلا تحل مشاكلنا الموسيقية بلجان الموسيقى او مشاكل التعليم بلجان التعليم أو مشاكل

الكواكب ، ديسمبر ١٩٦٨ كان عنوان المخطوط « الشيخ امام امام المثقفين » ولكن رئيس التحرير غير العنوان وضغط المقال !

الجامعة بلجان تطوير الجامعة أو مشاكل المواصلات على مكاتب من يبدلون الخطوط كل يوم والشوارع واحدة والمركبات واحدة . ان حل مشاكل الموسيقى لا يأتى الا بانشاء المعاهد المتخصصة على اسس علمية وبتجنيد الملتزمين بهذه القضايا من الشبان أو بتربية النشء الجديد بداخلها بروح الجدية وبالرغبة الواعية فى التطوير بالحرص على التراث الشعبى وبالايمان بالجماهير العريضة لا تملق لها .

ثانيا ، بدأ الكاتب مقاله بالهجوم على مؤسسة المسرح والموسيقى حتى يبرهن على الطابع النقدى لمقاله والموقف الثورى لصاحبه الذى يبغى المصلحة العامة للجماهير وهو المناضل الذى يطالب بالتغيير كما يطالب الجميع وبتصحيح الاوضاع .

« ومع ان السهم لم يكن مصوبا نحو هدفه الصحيح » حتى يغطى تجنيه على الشيخ امام ولكن يوحى بأن هجومه عليه يتم بدافع من المصلحة العامة وحرصا منه على تراثنا الشعبى . لم يظهر الشيخ امام فى هذا المناخ الموسيقى وحده بل ظهر فى مناخ أعم ، وهو المناخ الاجتماعى والسياسى لعصر ما بعد النكسة ، وان محاولة قصر مهمة الشيخ امام على مهمة الالحان الشعبية وجعله ظاهرة فنية تأخذ من بعض القضايا الاجتماعية سلما للشهرة لهى محاولة ترمى الى تفريغ الحان الشيخ امام من كلماتها ومن مضمونها وهو سبب انتشار فنه . اننا مهما حاولنا دراسة أسباب الهزيمة ، ومهما طالبنا بالتغيير وبتصحيح الاوضاع على مستوى القول والعمل والمؤسسات فانها تظل حية فى قلوب الجماهير ولا يمكن الا وان تعبر عنها الجماهير بأساليبها الخاصة : النكتة التى عرف بها الشعب ، الملاحظة العابرة التى يلقيها ابن البلد فى الاتوبيس أو على عربته التى يتجول عليها أو فى الشوارع او على المقاهى ، بل ان هناك أدبا قد نشأ يمكن تسميته « أدب ما بعد النكسة » اكثره شعر حديث ، ودواوين لم تنشر نتناقلها نحن المثقفين فيما بيننا مكتوبة باليد ، أغلبه شعر رمزى . الفن اذن هو الوسيلة الطبيعية للتعبير عن محن الشعوب ، والشيخ امام ليس كغيره من الفنانين يبغى الشهرة والمال عن طريق اجهزة الاعلام ، لم يطالب اشهار فنه داخل أجهزة الاعلام ، ولم يساوم أجوره عليه ، لا يتعيش منه حتى يمكنه السفر الى لندن أو الى بيروت للاستجمام أو أن يبيع الاسطوانات بالالوف ويبنى من ريعها العمارات أو يشترى الارض أو يتزوج فنانة ليصبح فنانا مثل « شعبان البقال » . ليس الشيخ امام من هذا الصنف المتوفر ، وتصوره كفنان حاقد على أجهزة الاعلام التى تستطيع شراءه وابتلاعه داخلها تجن على الرجل وعلى المواطن وعلى الفنان .

لقد قضيت معه منذ يومين عدة ساعات فى حجرة بحوش قدم وعرفت فيه الفيلسوف بعد أن عرفت فيه الفنان والمواطن المصرى الذى شهدته مصر طوال تاريخها الطويل ، رأيته يرفض جميع مظاهر التكريم والحفاوة وجميع الوان الكسب من أجهزة الاعلام ، فهو فرد من أفراد الشعب ، يعيش مع بائع اللبن المثال ومع الكهربائى والخباز أى مع طوائف الشعب المصرى ، يحس بهم وبأزمتهم ، ويعبر عما لا يستطيعون التعبير عنه الا بالهمسات والاهات والتمنيات . لقد رفض أن يقام له سرادق فى ليالى رمضان كي يسمعه الشعب بعد ان يدفع رسم دخول ! وكيف يتكسب الشيخ امام من الشعب ؟

والحان الشيخ امام ليست عادية تقليدية بل هى الحان شعبية اصيلة اذ تكون الاصالة بقدر ما يرتبط اللحن بالارض وبالتراث ، تلك هى عبقرية الشيخ امام ! بساطة اللحن وطبيعته وصدقه وعدم تكلفة وافتعاله ، يكفى أن يسمع الانسان أوله حتى يردد الباقى من تلقاء نفسه تبعا لروحه المصرية ، وهذا ما يتضح ايضا فى الاداء ، يعطى الشيخ امام كل كلمة لحنها ، وكل لحن اداءه ، فهو ينعى « جيفارا » كما تنعى نساؤنا الاموات وينط مع « الحتة الملعب » فى لحنه وأدائه ، ويباسط مع ابن البلد « ياعم روق » واذا دخل الروم مصر وانكسر الباب أطال الشيخ امام « رايحين فى النوم » ، فاللحن الاساسى لا يتغير بتغيير أوجه الاداء ، بل فى كل مرة يؤدى الشيخ امام نفس اللحن باداء جديد وكأن الانسان يسمعه لاول مرة فهو يعيش اللحن من الداخل ، ويعيش اللحن فيه عيشة طبيعية ، ويؤديه مرة وكأنه يؤديه لاول مرة .

ولا يضر الشيخ امام شيئا انه لم يتعلم الموسيقى فى اكاديمية ليعبر بها عن الالحان ! وماذا فعل المحترفون من دارسى الموسيقى ؟ صحيح أن سيد درويش من قبل كان يود تكملة دراسته الموسيقية فى ايطاليا لولا ان فاجأه الموت . قد يحدث ذلك للشيخ امام ، ولكن لم يمنع ذلك من ثورة الشعب بألحان الشيخ سيد درويش وتكرار اغانيه من بعده التى لم نستطع ان نقيم لها مسرحا غنائيا حتى الان ، لقد درس عديد من شبابنا القوالب الموسيقية العالمية « جمال عبد الرحيم مثلا » ومع احترامنا لهم ولنواياهم الا أن الشعب لم يردد لهم الحانهم لو كانوا وضعوا الحانا ، وبقيت محاولاتهم على مستوى « التكنيك » لا على مستوى الخلق والابداع . لقد ناقشت الشيخ امام فى هذه القضية أى وضع الحانه فى قالب موسيقى عالمى بتوزيع أوركسترالى أعنى مع ادخال الهارمونى وتقابل الاصوات ، ولكنه لم يمانع فى ذلك ، ولقد وزع هو نفسه أغنية « جيفارا مات » فى حفل نقابة الصحفيين ، وكانت روعة فى التوزيع بالرغم من فقر الاوركسترا الشرقى المصاحب والذى لم يتعد القانون والكمان . لقد عثرنا على الشاعر متمثلا فى احمد فؤاد نجم وفؤاد قاعود كما عثرنا على الملحن الشيخ امام الذى يلهب الشعب بألحانه ، بقى الموزع الذى يمكنه ان يضع الالحان فى قالب أوركسترالى عالمى ، ولكن لا يعيب اللحن بقاؤه على أصالته وعلى مادته الخام الاولى ، يكفى أن يرددها الشعب معه ، ونحن نفتقر الى الاغانى الجماعية ، ولاول مرة يسير المثقفون — بعد سهرة مع الشيخ امام — ويرددون أغانيه فى الشوارع وعلى المقاهى حتى الصباح أن صدق اللحن يغنى عن القالب العالمى خاصة اذا كان الموزع المنشود لم يخرج بعد من الحوارى والازقة .

ولم ينقل الشيخ امام الحان غيره وأساليبه ، هذا مما لا يصدقه احد . ممن ينقل ؟ المصادر معروفة . لم ينقل الشيخ امام شيئا عن معاصريه ، فمعاصروه معروفون ومصادرهم معرفة . من غنى « جيفارا مات » أو « يا غربة روحى » (هى الاغنية الشعبية يا نطرة رخى رخى) أو يعيش أهل بلدى أو « الماريونيت » أو « الشجرة بتخضر » أو « العزيق » أو « بقرة حاحا » .. الخ .

فاذا لم يصدق الناس تهمة النقل فانهم لا يصدقون تهمة انعدام الموهبة الموسيقية الفطرية . ان الموهبة ليست بالاتيان الغريب المحندق

ولكن هل غنى أو ردد مثقفونا أغانى المعاصرين من قبل ؟ من من معاصرينا يغنى ؟ الكل يحشرج . من معاصرينا يلحن ؟ الكل يوفق ويؤلف ويركب! من من معاصرينا يدعى نشبته الى التراث القديم ؟ اللهم الا الشيخ زكريا احمد رحمه الله وهو الذى كان يقدر موهبة الشيخ امام .

فاذا لم يصدق الناس هذه التهم فلن يصدقوا تهمة تعاطى المخدرات. يلتجىء كاتب المقال اخيرا الى السلطة ليسلم لها الشيخ امام قائلا «حوش يا عسكرى » . لم لم يهتم كبار الفنانين المحترفين وعظام القوم ؟ الكل يعرف السبب . وما دخلنا فى حياة الفنان الخاصة ؟ ما يهمنا هو فنه الاصيل والتزامه بقضايا الشعب . يريد الكاتب تملق السلطة تشويه صورة الشيخ امام عند الشعب ولكن الكل يعرفه من قبل فى احياء الحسين والسيدة فردا من افراد الشعب يقرأ القرآن ويبتهل ويغنى ويطرب .

ان الشيخ امام لا يرجعنا الى الماضى كما يقول كاتب المقال بل يغنى للحاضر ويشعرنا به ، « جيفارا مات » هل مات جيفارا من قبل ؟ « على المحطة » هل كانت هناك أزمة مواصلات ايام سيد درويش ؟ « البيليبام والبيليبا » ، هل كان هناك « بيليبام وبيليبا » من قبل؟ أن شعورنا الوطن بعد النكسة لم يضعف بل اشتد كما كان الحال ايام سيد درويش . انه الاستعمار الذى لم ينس مصر لحظة، الخديوى والسلاطين والباشوات من قبل ، والطبقات الجديدة بعد الثورة . فمصر ما زالت هى « البقرة الحلوب » . الشيخ امام معاصر وأن انتشار فنه بين اصدقائه وبين جماهير المثقفين وتحمس أعدائه فى الرد عليه لاكبر دليل على معاصرته . أن فن الشيخ امام لم ينتشر الا بعد النكسة لانه وليد الظروف ، وكذلك يذكر كاتب المقال لقاءه معه منذ « ثلاث سنوات » كى يفرغه من مضمونه الاجتماعى والسياسى . لقد تغير الشيخ امام بعد يونيو ١٩٦٧ كما تغير جميع الناس .

وتخفيف الكاتب من اهمية فن الشيخ امام بانه فن احتجاج ومعارضة ، الفن الذى انتشر فى العالم كله فى السنين الاخيرة حتى ينزع الشيخ امام عن مصر . ان الشيخ امام افراز مصرى من افرازات ما بعد النكسة ، وان ثورات الشباب فى العالم وفن الرفض والاحتجاج لهما ظروفهما فى بيئتهما الخاصة فى المجتمع الصناعى والرأسمالى الداعى للحروب ولكن فن الشيخ امام بسيط للغاية ، انه يغنى لمصر ، للغلابة والمحرومين ، ويعبر عن مشاكلها الابدية وندائها الخالد « مصر للمصريين » .

ان اتخاذ المثقفين للشيخ امام اماما لهم يدل على مدى الازمة التى يعيشها المثقفون اليوم ويدل أيضا على سعة وثراء هذا الفن الذى يقدمه لنا الشيخ امام . لذلك فقد قدموا له الكلمات ، والفضل يرجع الى الشاعرين احمد فؤاد نجم وفؤاد قاعود ابنى الحارة كالشيخ امام . فالشيخ امام والمثقفون كلاهما فى الهم سواء ، كلاهما يبحث عن مصر ، ويعيش النكسة ، ويعبر عنها بالكلمة وباللحن . لقد طالت عزلة المثقفين عما تقدمه أجهزتنا الرسمية من ثقافة وفن ، ووجدوا فى الشيخ امام متنفسا لعزلتهم بلا دعاية أو اعلان ، يتناقلون الشعر ، ويتغنون باللحن وينعون حظهم .

الشعب ومؤسساته

كلمة حق تقال . ولقد قال الكثيرون منا منذ أن نزلت الجماهير الساحة تطالب بأن يكون الشعب هو القائد والمعلم والملهم . ولا يعنى مجرد الحصول على بديل او على مجرد فورة عاطفية تدل على بحث الغريق على اى طريق للنجاة ، بل يعنى ذلك أن الشعوب قد تعى نفسها بعد أن كانت قد حرمت كل أشكال التعبير عندما فرضت الوصاية عليها ، وعندما فعل الوصى بها ما شاءه ، تعى الشعوب نفسها فى لحظة ، وهو ما كان قد سلب منها فى سنين ، وكأن وجودها المخزون الدفين فى أعماقها وراء حسرتهـا وفى طى النسيان قد ظهر فجأة مؤكدا ذاته ، ومعتبرا أن فترة انحساره المـاضية كانت فترة عارضة فى تاريخه . وهذا شىء طبيعى ، فان عزل الشعب عن اخذ مصيره بيده شىء مضاد للطبيعة ، وكل ما يضاد الطبيعة ينتهى الى الزوال والذوبان ، فالطبيعة هى الباقية . والطبيعة هى أن يكون مصـير الشعب بيده ، قد يتنازل فى فترة ما قهرا أو طوعا عن حرياته وعن قيادته لنفسه ، ولكن الخسارة دائما كانت أكثر من المكسب ، فقد كانت خسارة الشرف اذ لم يعد الشعب أمينا على مصالحه ، وخسارة الامانة عندما جند البعض نفسه لتبرير الاوضاع وفرض الوصاية ، وخسارة الارض عندما وجد نفسه وقد فقد جزءا من أرضه وحسبت عليه الحرب والهزيمة وهو فى كلتا الحالتين كأن يود لو كان يستحق هذا الحساب . يمكن عزل الشعب عن المشاركة بضعة سنوات ولكن لا يمكن عزله الى الابد . وفى هذه الفترة يخلق الشعب من ذاته ، وتساعده السلطة على ذلك ، أنشطة زائفة تفرغ فيها طاقاته ويملأ بها فراغه السياسى (١) . اذا اخذ الشعب مصيره بيده لم تعد هناك امكانية للعمل السرى وتنظيم الجماعات لقلب نظام الحكم ، ويكون الصراع واضحا مكشوفا حتى يعى الشعب موقفه من خلال الصراع القـائم .

فاذا دخل الشعب معركته ، ونزل بكل ثقله فى الساحة ، فان من حقه أن تتضـح الامور لديه حتى يكون اختياره لقـادته على أساس موضوعى واضـح ، وليس مجرد اختيارا عفويا غامضا بين أفراد لمـا يقـال عنهم بالشبهات ، وحتى يعلم الشعب أن الاوضاع السياسية موضوعات وليست أمزجة أو أهواء . فهناك معركة حقيقية بين اليمين واليسار لابد للشعب من معرفتهـا ، بين اليمين الذى يود انعاش القطـاع الخاص والابقاء على الرأسمالية الوطنية ، وتشجيع استثمار رؤوس الاموال الاجنبية ، وبين اليسار الذى يود الحد من امتداد القطاع الخاص والقضاء على استغلال

كتب هذا المقال بعد رحيل جمال عبد الناصر ردا على التساؤل : من الذى سيملأ الفراغ ؟ ولكن رئيس تحرير مجلة « الكاتب » خشى منه وركن المقال . وبعد أن قامت ثورة التصحيح وتحدث السادات عن دولة المؤسسات طلب منى نشر المقال فرفضت .

(١) انظر مقالنا : عن اللامبالاة ، بحث فلسفى ، الكاتب ، يوليو سنة ١٩٧٠ .

الرأسماليه الوطنية (تجارة الجملة ، قطاع المقاولات ، ملا ك العقار . الخ) والقضاء على إستغلال رأس المال الاجنبى . من حق الشعب ان يعرف هذا الصراع القائم ، وإن تتضح الامور لديه خاصة وان هناك يمينا يزايد على اليسار من أجل الدعوة للوحدة الوطنية وتحرير الارض ونقد الاوضاع، السائدة والدعوة للحريات العامة والمناداة بأسلوب العمل الديموقراطى وأن هناك يسارا يقوم بدور اليمين من أجل تبرير الاوضاع وتبعيته للسلطة ووقوفه أمام الجماهير التى تطالب بمزيد من التحول الاشتراكى ووصفها بأنها ثورة مضادة .

من حق الشعب أن يعرف كل شىء من حقه أن يعلم كل ما يدور فى السلطة ، فالسياسة ليس بها سر ، بل هى حق للشعب وضرورة لتوعيته. والا فان الاشاعة تكون هى المصدر الوحيد لتلقى الاخبار ، لان الاخبار الرسمية لا تعطى شيئا أو تصمت كلية عما يود الشعب معرفته ، فتتحول السايسة الى سر ، أو كما يقول الاجتماعيون الى تابو Tabou اذ يدور كل شىء وراء الكواليس ، يفاجأ الشعب بالقرارات أو بالتغييرات . السياسة ليست همسا ومداراة واخفاء بل هى صراحة وايضاح ومشاركة .

فاذا نزل الشعب الآن الساحة ، ووضع فيها كل ثقله ، وصمم على ألا تسلب منه سلطاته بعد الآن ، فانه لا يمكنه اليوم أن يعطى تفويضا مطلقا لفرد واحد يفعل ما يشاء . فالفرد يصيب ويخطىء ، ولهذا قرر الاصوليون من قبل قاعدة الاجماع كمصدر من مصادر الشرع ، وحرموا الافتاءبالرأى الخاص الذى قد يكون مبنيا على هوى أو عاطفة أو انفعال، فالرأىالجماعى أضمنى للوصول الى الصواب .

والفرد لا يستطيع بمفرده ، مهما بلغت قواه وامكانياته ، الى الاحاطة بجميع جوانب الموضوع وذلك لانه يراه دائما من خلال وجهة نظره ، ومجموعة وجهات النظر تكون جوانب الموضوع نفسه ، ومن ثم ، فالجماعة هى التى تكشف الموضوع خاصة فى ميدان الحياة والسياسة جزء منها .

والفرد ليس سرا بل هو انسان يخطىء ويصيب ، لا تحوطه الجلالة والمهابة والنور بل هو انسان مثل أى انسان يأكل ويشرب . لا توجد حلول عبقرية للمشاكل ، بل هناك قدرات على تحليل الواقع وعلى أخذ القرارات المنبثقة منه مع القدرة على الالتزام بها والدفاع عنها . لا وجود للالهام فى السياسة أو فى أى ميدان آخر ، بل الامر مرهون بالاحاطة بجميع جوانب الموضوع ثم الاسهام فى تطويره بالاعتماد على القوى الذاتية أولا . إن احاطة الفرد بهالة من نور كما يفعل الصوفية فى أوليائهم لنابع من التقديس ، والتقديس عاطفة دينية مغتربة ، تخلع على صفة الفردالقدسية وتراه مهبط الوحى والالهام . التقديس انكار للذات واثبات للآخرة ، انكار للعقل وتثبيت للخرافة ، انكار للواقع واعتماد على الخيال ، لذلك فان كثيرا من الانظمة فى البلاد النامية تحرص على اقامة الطقوس الدينية وتغذية عاطفة التقديس عند الجماهير ، ويتمسك قادتها بحماسة الدين أمامها حتى يحصلون على تأييدها .

إن الافراد التى تبدأ وكأنها تعبير عن الجماهير لتنعزل عنها شيئا فشيئا حتى تعيش فى عالمها النرجسى ، ولا تشعر الا بما ترى ولا ترى الا بما تشعر به ، وتفسد وهى تظن أنها تحسن صنعا ، خاصة بعد أن يحيط بها دائرة من المعاونين والمتعاونين ، يشدون أزرها ويسبحون بحمدها ، ويبررون أفعالها ، ومن ثم يتم فرض السياج عليها ، وفى النهاية تكون فى جانب والجماهير فى الجانب الآخر .

والافكار أو النظم السياسية والاجتماعية مستقلة عن الافراد ، فالاشتراكية حتمية وليست رغبة فردية ، والحرية مطلب وليست هبة من قائد ، والوحدة قدر تاريخى وليست خلقا عبقريا . أن الافراد هم المعبرون عن واقعهم فى صيغة فكرية ولكن هذه الافكار مردها الى الواقع نفسه ومن ثم فان تعظيم الافراد ، لانهم صاغوا أفكارا ، تعظيم خاطىء لان الافكار صادرة عن الواقع ، ولان الواقع سابق على الافكار وعلى الافراد معا . وان ربط الافكار بالافراد ونسبتها لها يدل على نقص فى الموضوعية . وعلى سيادة الانفعال الدينى الذى يشخص الطبيعة أو الذى يحول الافراد الى أفكار (تاو ، بوذا) ، أو الافكار الى أفراد (آلهة اليونان) .

لذلك فان التخليد الحقيقى هو تخليد الافكار والمبادىء ، والاستمرار الفعلى فى تحقيقها لا فى التخليد الوثنى ، باقامة الصور والتماثيل وتغيير الاسماء . الخلود للأفكار ولتحويلها الى واقع ، الخلود للفعل الذى يطور الواقع والذى ينقله من مرحلة الى أخرى . الخلود للجماهير التى تعى ذاتها والتى تستمر فى ثورتها بقيادتها الخاصة ، الخلود للثورة ذاتها باستمرارها وتغذيتها الدائمة بالجماهير ، ومطالبتها بسبق الواقع حتى تشده اليه ، وبسبق السلطة حتى تدفعها أمامها .

لقد كانت أزمة الجماهير الى حين هى سماعها الشعارات ، ثم رؤية الواقع كما هو ولم يتغير بعد ، أو رؤيته وقد تغير فى خط مضاد للشعار . فتسمع عن الحرية ثم تخاف الحديث لئلا يصل حديثها الى السلطة فينالها أفضل الجزاء ، وتسمع عن الاشتراكية وترى مترفى القوم وقد ورثوا الطبقات القديمة التى قضت عليها الثورة وقد زادت اتساعا . وعظمت سلطانا وقويت شوكة ، حتى اذا سألنا ماسح أحذية عن رأيه فى الاشتراكية لقال : للناس اللى فوق ! فمهما تغيرت النظم لدبه ، ومهما سمع من شعارات فهى أولا بالضرورة فى خدمة نفس الطبقات القديمة ، وانه سيظل دائما خارجا عنها لا يدخل فى الحساب . وتسمع عن الوحدة وترى كل دولة تعمل على تفتيتها ، وتقضى عليها بشتى الوسائل بالحرب الصريعة أو بالمؤامرات الخفية أو بالاحلاف العسكرية أو الدينية ، أو بالتواطؤ مع الرجعية . كانت الجماهير تقول دائما « اسمع كلامك يعجبنى أشوف أفعالك أستعجب ! » .

ولكن الجماهير اليوم تعطى هذه الشعارات التى تحولت الى جزء من حياتها اليومية عن طريق تكرارها المستمر مدى عشرات السنين — تعطيها مضمونها الحقيقى ، فتكون الاشتراكية « للناس اللى تحت » وتكون الحرية للجميع

قولا وعملا ، ظاهرا وباطنا ، فى نطاق الاسرة والاصدقاء وعلى الملأ والجمهور العريض ، وتكون الوحدة بطريقها الطبيعى وحدة القوى الثورية ضد الرجعية والعمالة والاقطاع . ان الشعار المرفوع لا يكون له مضمون الا بالجماهير ، فهى التى تمنع من تفريغه من هذا المضمون ، بل هى التى تحقق مضمونه ولا يهمها الشعار . فقد تراكمت الشعارات فوق الواقع حتى أصبح من العسير تكرارها أو عرضها أو الترويج لها . لقد تشبعت الجماهير بها وتبحث الآن عن مضامينها فى حياتها بتجربتها الخاصة ، وليست مستعدة الآن لهذه الازدواجية التى عاشت فيها من قبل بين السمع والرؤية ، بين الكلمة والشىء . لقد أحدثت الكلمات فعلها ولكن دون الاشياء .

فاذا نظرنا الى شعاراتنا الثلاث الحرية والاشتراكية والوحدة وجدنا أن الشعب يعطى كل ثقله لتأكيد مضامينها . فالحرية ليست هى الخبز بل الحرية حق التعبير عن الآراء ، وهو حق كحق العثور على الرغيف وايجاد العمل وزواج الابناء . صحيح أن الحرية لا توجد الا بعد تحرير الشعب من الاستغلال حتى يكون فعله حرا ، ولكنها لا تعنى أيضا العبودية للمنحة . ان المثقفين الثوريين هم أكثر الفئات احساسا بالحرية ، وهم أكثرهم معاناة من سلبهم اياها . ولما كانوا هم الامناء على مصلحة الجماهير وعلى المصلحة العامة ، فانه لا خوف من حريتهم . فالحرية هى الطريق الطبيعى لتصريف كل الطاقات الكامنة فى الشعب — والشرط الاول لصحة الفكر . فالفكر بلا حرية نفاق أو تبرير أو تعمية .

ولما كانت الحرية تؤخذ ولا تعطى ، كانت عملية تحرر يقوم بها الشعب بنفسه ، تحرر من الخوف ، تحرر من السلطة ، تحرر من التعايشية . فالتحرير من الخوف شرط ممارسة الحرية ، وجماهيرنا لا تخاف الآن ، بل تؤكد ذاتها بمطالبتها بحقوقها . قد تنشأ اللامبالاة عن الخوف ، ولكن نزول الجماهير الساحة دليل على أخذ مصيرها بيدها ، ومن ثم دليل على التحرر من الخوف . وتحرر من السلطة ، فقد كان دور السلطة دائما فى تكوين الجماهير النفسى دور الرقيب أو دور القاهر أودور المتربص بها . التحرر من السلطة هو التحرر من هذا الرقيب الداخلى الذى يمثل الرقابة الخارجية ، وايمان بأن السلطة من الشعب وأن الامة هى مصدر السلطات كما كان يقال فى تراثنا الوطنى القديم . تحرر من التعايشية أى رغبة الانسان فى أن يعيش رغدا ، لا شأن له بالآخرين ، ولا تهمه الاوضاع العامة . هو يسعى على لقمة العيش ليكفل لنفسه ولمن معه عيشة راضية بشتى الوسائل التى توفرها السلطة من تجارة داخلية فى البضائع والعملة ، أو من تقرب وزلفى للرؤساء ، أو من مدح وذم كما تشاء . فى حين أن التحرر من التعايشية هو الطريق الاقصر للحصول على حق العيش بالثورة على السلطة والمطالبة بالخبز لا بالتسلل اليه من الطرق الجانبية .

والحرية التى تحصل عليها الجماهير هى الطريق لتحقيق الاشتراكية عندما تعبر الجماهير عن نفسها مطالبة بمزيد من التحول الاشتراكى ، وأن

تكون هي صاحبة المصلحة الحقيقية فى هذا الشعار المرفوع . والحقيقة أن المشكلة الرئيسية فى البلاد النامية هى صعوبة الانتقال من مرحلة التحرر الوطنى الى مرحلة التحرر الاجتماعى . فقد كان زعماؤها فى فترة التحرر الوطنى من البرجوازية المتوسطة أو الصغيرة ، وكانت مهمتهم الحصول على الاستقلال الوطنى ، فقد كانوا أكثر ثقافة ، وحصلوا على فرصة أكبر من التعليم والتوظف وأخذ المناصب القيادية ، وكانت لها شبكة أوسع من الاتصالات ، فقدمهم الشعب أمامه لعلمهم وثقافتهم ومكانتهم . ولكن بعد ان تم التحرر، الذى غالبا ما يتم بالطرق السلميةنسبيا عن طريق اتفاقات الجلاء ، تحل القيادات الوطنية محل الاستعمار ، وتحل الرأسمالية الوطنية محل رأس المال الاجنبى ، وتعهد ادارة المؤسسات الىالبرجوازية المتوسطة التى ينتمى القادة اليها بدلا من المديرين الاجانب . وعلى هذا النحو ، حصلت البرجوازية المتوسطة على أول مكاسب التحرر الوطنى ، وتمتعت بامتيازات المستعمر القديم ، أما الشعب ، فقد نال الفخر والعزة والكرامة ! نال القادة الميزات المادية وحصل الشعب على الميزات المعنوية! فاذا ما طالب الشعب بحقوقه الاجتماعية ، وباشتراكه فى الحكم ، قام القادة الوطنيون بنفس الدور الذى كان يقوم به المستعمر الاجنبى ، من كبت للحريات ، وتسلط وقهر ، وقضاء على المؤسسات وفاعليتها ، وعلى الروح القومية ، ويؤله القادة أنفسهم باعتبارهم زعماء التحرر الوطنى . ولما كان هؤلاء القادة قد تعلموا فى الغرب ، وسجنوا فيه أثناء التحرر الوطنى ، بل وخدموا فيه وفى مجالسه ومؤسساته باعتبارهم ممثلين للمستعمرات ، أو لاعطاء صورة زائفة للديموقراطية ، فانهم يعودون الى أوطانهم ، وقد تشبعوا بالروح الغربيـــة ، وآمنوا بنظمه ومؤسساته ، والاستعمار على يقين من أن ما فقـــده باليمين : الارض ، الثروات ، القواعد . . . الخ . فانه قد حصل عليه باليسار : موالاة الحكام الوطنيين له ، أشكال الاستعمار الجديد من صداقة وخبرة وتعاون . لذلك يحرص الغرب على اعطاء أكبر عدد ممكن من البعثات لمستعمراته القديمة حتى يضمن ولاء الاجيال الجديدة له . فاذا طالب الشعب بالتحررالاجتماعى، ورفض استغلال الرأسمالية الوطنية له فانه يبدأ المعركةالحقيقية معقياداته ورثة المستعمر القديم ، ومع الطبقات الجديدة وريثة الاقطاع القديم . ومن ثم يقدم الشعب قياداته الجديدة من العمال والفلاحين والمثقفين الثوريين الذين ناضلوا معه من أجل التحرر الاجتماعى ، لان القيـادات الوطنيـة التى تعاملت مع الاستعمار لا يمكنها مواصلة النضال الاجتماعى ، لاختلاف فى الاجيال ، ولانهم سيكونون أول ضحايا المعركة الاجتماعية ، الا اذا نزلوا على رغبات الشعب ، ولكنهم ينزلون مكرهين ، وبلا اقناع ، لان تكوينهم النفسى قائم على حب التسلط والرياسة ، وعلى التمتع بمزايا الوجاهة ورغد العيش .

ولمـا كانت البلاد المتحررة حديثا مهددة دائما حتى لا تنتقل الىمرحلة التحرر الاجتماعى ، فان القادة الوطنيين يستغلون ذلك من أجل ايقاف التحول الاشتراكى ، أو تأجيله ، حتى يخف الخطر ، وهو لا يخف أبدا، وحتى تتحقق الوحدة الوطنية بين الراسمالية الوطنية وجماهير الشعب الكادحة ، وهى التى تتحمل النصيب الاكبر من المعركة ، بأنها تدافع عن

عن التحول الاشتراكي مضمون . والحقيقة انه لا تعارض بين الاستمرار فى المعركة الوطنية والاستمرار فى التحول الاشتراكى ، بل ان التحول الاشتراكى قد يكون دافعا أقوى للحركة الوطنية ، حين تشعر الطبقات الكادحة ، وهى التى تتحمل النصيب الاكبر من المعركة ، بانها تدافع عن مصالحها وعن وجودها لا عن مصالح الغير وعن وجودهم . ولقد قامت الثورة الاشتراكية فى روسيا فى الداخل مع تحرير الارض من الاحتلال النازى فى الخارج . وكانت جماهير الفلاحين والعمال التى حققت انتصارها فى الداخل هى التى تصدت للمعتدى الغازى فى الخارج .

وعلى أحسن الاحوال فان الاشتراكية تبدأ فى البلاد النامية كوسيلة وجدتها قادتها لحل مشاكل البلاد الاقتصادية ، مثل تأميم البنوك لمنع التلاعب فى راس المال الوطنى ، وتأميم الشركات والمؤسسات لمنع الاحتكار والاستغلال من أصحاب رأس المال ، وفرض الضرائب التصاعدية على الدخل الفردى لجمع رأس المال الوطنى اللازم للاستثمار ، وتحديد ملكية الارض لتحقيق اقل قدر ممكن للتفاوت بين الطبقات . ويحدث ذلك كله تحقيقا لامنيات الشعب دون أن يجاهد الشعب نفسه فى تحقيق أمنياته . ومن ثم ، نشأت الاشتراكية التى تفرضها الدولة ، ويوافق عليها الشعب حامدا السلطة ، لا تلك التى يطالب بها الشعب ، وتوافق عليها الدولة . ومن هنا كانت القرارات الاشتراكية تعبيرا عن اخلاص القادة للشعوب ، وتثبيتا للقادة ولسلطانهم بتمجيد الشعوب لها وحفظها الجميل ، دون أن تقوم هذه الشعوب نفسها بالحصول عليها فى صراعها مع الطبقات المستغلة والمحتكرة . لقد نشأ الصراع بين الدولة والاقطاع واستطاعت الدولة القضاء على الاقطاع باسم السلطة والقانون ، ولكن لم ينشأ الصراع بين الشعب والاقطاع باسم حق الشعب . ان الاشتراكية التى تنشأ من مطالبة الشعب بها وصراعه مع الاقطاع أو الرأسمالية الوطنية هى التى تخلق وعى الشعب ، وهى التى تدفعه لان يقوم بدوره من خلال الحزب الطليعى الذى سيقوده . وهذا يفسر لنا عدم فاعلية تنظيماتنا السياسية التى لم تنشأ من صراع الشعب مع الاقطاع والرأسمالية ، بل نشأت للمحافظة على اشتراكية الدولة وللابقاء على نظامها .

لابد للشعب من أن يسبق السلطة ، وأن يكون أسبق منها فى المطالبة بالتحول الاشتراكى . فاذا أرادت السلطة أن يكون الحد الاعلى للملكية الزراعية مائة فدان للأسرة الواحدة ، طالب الشعب بأن يكون ذلك خمسين فقط . هناك ثمانية عشر مليونا من الفلاحين وستة ملايين أفدنة تقريبا ، وبالتالى يكون نصيب الفرد الواحد ثلث فدان ! فاذا قالت السلطة ان الحد الاعلى عشرون فدانا ، قال الشعب بل عشرة فقط ، فهناك اثنا عشر مليونا من العمال الزراعيين لا يملكون شيئا ! فاذا قالت السلطة أن الحد الاعلى خمسة أفدنة ، قال الشعب ولكن الارض لمن يفلحها ، وحرم ملكية الاراضى لساكنى المدينة ، ومن ثم حرم ايجار الاراضى واستئجارها على ماهومعروف من أمر الملاك الغائبين ، فموظف المدينة الذى يملك أرضا موظف مرتان : مرة من الحكومة ومرة أخرى من ملكيته للأراضى ، فالملكية وظيفة . والتاجر المالك للأراضى أو للعقار له دخلان : دخل من تجارته ، ودخل

من أرضه أو عقاره . كل أجير زراعى على أرض فهى له ، ومن ثم يمكن القضاء على الاقطاع الجديد فى الريف ، ملاك ما بين العشرة والخمسين فدانا الذين ورثوا الاقطاع القديم فى نفسيته وسلوكه .

أن الشعب سباق دائما على السلطة فى المسيرة الاشتراكية ، فهو لا ينتظر أن تعطى له حقوقه بل يحصل عليها بنفسه . فاذا كان نصيب الفرد من الدخل القومى خمسة وسبعين جنيها سنويا فانه لا يسمح بأن تصل الدخول الى الآلاف ، ويكون هدفه تكوين مجتمع تنعدم فيه الفوارق بين الطبقات . لابد اذن أن يعود الدخل القومى الى الطبقات الكادحة ولابد من أن يطالب بمزيد من التحول الاشتراكى ، ونحن الآن فى عام ١٩٧٠ ، عام تطوير الميثاق واعطائه دفعة جديدة واعادة النظر فى الرأسمالية الوطنية ، وفى الحد الاعلى للملكية الزراعية ، وفى اعادة تقييم الاجور حسب طبيعة العمل وحده ، وفى تقليل الفوارق بين الطبقات ... الخ .

والشعب حريص على الاشتراكية كهدف ، ولكنه أيضا حريص على الديموقراطية كوسيلة ، ولهذا كانت الحرية سابقة على الاشتراكية فى الشعارات الثلاث . هناك حوار مطلوب بين الجماهير بعضها والبعض الآخر حتى تتحد الفئات ، وتخرج مطالب الشعب من بين الجماهير ذاتها ، وحتى يعى الفلاح وضعه ، والعامل موقفه ، وحتى يظهر الصراع بين من لا يملكون شيئا من الطبقات الكادحة وبين من تملك كل شىء من البرجوازية الصغيرة والمتوسطة . والحوار الاكثر الحاحا هو الحوار بين الجماهير والسلطة . فجماهيرنا لها مع السلطة تجربة طويلة من الصراع والتعارض ، وكل ما يحدث فى السلطة بالنسبة لها ليس فى مصلحتها بل فى مصلحة من يصدرون القرارات . ومن ثم على السلطة أن تعيد ثقتها للجماهير ، وأن تكسب ثقتها ، وذلك بأن تنبثق منها ، وأن تكون القرارات صادرة عنها ولمصلحتها ، وهذا لا يتم الا باشتراك الجماهير فى السلطة اشتراكا مباشرا عن طريق مجالس القرى والمدن والمحافظات ، وعن طريق ممارسة العمل الوطنى الجماعى فى جميع المستويات ، ابتداء من الوحدات الصغيرة فى الاحياء حتى أعلى السلطات فى الأمة . ان السلطة فى ذهن الجماهير هى أولا السلطة التنفيذية الممثلة فى الشرطة ، وليست السلطة التشريعية مع أن السلطتان ممثلتان فى الحكومة . على الشعب أن يكون هو مصدر السلطة التشريعية بأن تصدر القرارات عنه وأن يكون هو أيضا السلطة التنفيذية بدفاعه المباشر عن مكاسبه الاشتراكية ، بل وأى يشترك اشتراكا مباشرا فى السلطة القضائية عن طريق محاكم الشعب التى يقف أمامها كل مستغل محتكر . يريد الشعب أن يشعر بالامان وذلك لن يتأتى الا بالاسلوب الديموقراطى ، فالاولى أن يرفع الشعب هذا الشعار ، والا فسترفعه الرجعية ، وستأخذ وراءها بعضا من الجماهير باسم الحريات العامة . ان تطبيق الاشتراكية بأسلوب ديموقراطية يعطى البلاد النامية تجربة فريدة تتفادى بها ما هى به الآن من تجارب ينقصها الوعى الذاتى بنفسها وبأهدافها ، وتنقصها المشاركة الفعالة فى التجربة لاعتمادها الكلى على السلطة ، كما تنقصها العقلية العلمية لسيادة الخرافة التقليدية عليها(٢).

(٢) انظر تحليل الشعارات ومضامينها فى كتاب ماركيوز « الانسان » ذو البعد الواحد » .

على هذا النحو يمكن للجماهير المحافظة على ثورتها الاشتراكية ، بصرف النظر عن أن تغير فى السلطة ، فهى مصدر القرارات ، والامينة على الدفع الثورى ، وانها لمهمة صعبة أن تشارك الجماهير من جديد ، بعد أن عزلت عن معركتها مدة طويلة ، حين قامت السلطة بدلا منها بتحقيق أهدافها بأجهزة الدولة البيروقراطية ، أو بأجهزة الآمن التى كانت تطارد كل من يود المشاركة فى العمل الوطنى ، ويسبق السلطة فى التحول الاشتراكى . ولكن نزول الجماهير الساحة اليوم دليل على انها ستقوم بمهمتهافى تحقيق أهدافها بنفسها وبوسائلها الخاصة ، ولن تكون السلطة حينئذ الا تابعا له .

أما الشعار الثالث وهو مطلب الوحدة فان له مضمونا اجتماعيا أكثر منه مضمون سياسى فلا تعنى الوحدة وحدة الدول ، فالدولة هى السلطة والسلطة من نظام الحكم فيها ، لا تعنى الوحدة وحدة بين القمم أى بين من هم فى السلطه اليوم ، بل تعنى وحدة بين الشعوب، فالشعوب هى الباقية. ولما كانت القوى الثورية هى طليعة الشعوب فان الوحدة تعنى وحدة هذه القوى الثورية فى المنطقة ، فهى الكفيلة باجبار السلطة على السير فى التيار الثورى ، أو هى الكفيلة باسقاطها ان هى عادت مسار التاريخ . ولحظة تطورنا الحالى لا تتحمل الوساطة بين الثورة والرجعية فى المنطقة فالرجعية مدانة ، والعمالة مكشوفة ، واننا لنخسر كثيرا من ثوارنا بعقلية الوساطة . لا تعنى الوحدة اذن وحدة الانظمة السياسية ، بل تعنى أولا وحدة القوى الثورية المناهضة للتجمع الرجعى فى المنطقة ، والتى يمكن تجنيد الجماهير وراءها بعد أن تنتشر بينها وتجندها كلها معها . حينئذ تتم الوحدة ، وتحافظ على طابعها الثورى ، فتتساقط الرجعية من تلقاء نفسها بعد أن تعزلها الجماهير عنها ، لان بقاءها اليوم مرهون بالجماهير المنعزلة عن المعركة ، وبالقوى الثورية المضادة ، وبالانظمة التى تسودها عقلية الوساطة .

وبسيادة الشعب تنشأ أجيال ملتزمة بقضايا العصر ، لا تلك التى لا تعرف مصيرها ، وان عرفته فانها تنتظر من يحقق لها غاياتها . وقد اثبتت التجارب فى المنطقة أن وحدة القوى الثورية (وحدة مصر وسوريا) قد هزت المنطقة ، وأشعلت روح الثورة فيها ، حتى تآمرت الرجعية عليها . كما تثبت التجارب أن وحدة أحزابنا الثورية فى العمل الوطنى هى الكفيلة بتغذيتها وتقويتها ، حتى يصعب القضاء عليها . ولا تهم الآن صورة الوحدةوشكلها يكفينا الآن وحدة الغايةووحدةالوسيلة ووحدة المصير المشترك ، فالوحدة ليست قرارا بالتشكيل بل تغيير لواقع. الوحدة يجب أن تصنع ، وذلك بتغيير الاوضاع التى تمنع من اقامتها . وما دامت السيادة للجماهير ولطلائعها الثورية فلا تهم الزعامة . وما دامت القيادة للجماعة فلا تهم الافراد .

واذا كانت الجماهير قد نزلت الساحة اليوم مصممة على النضال بأيديها ، واذا كانت هى التى ستعطى الشعارات المرفوعة منذ امد طويل مضامينها ، فانها أيضا هى التى ستحافظ عليها ، وستحققها عن طريق

المؤسسات التى تعبر عنها ، والتى تصيغ أفعالها وتحفظها فى القانون ، وكما يقال اليوم عن جماعية القيادة، وأنه ليس باستطاعة فرد ما أن يتحمل المسؤولية وحده ، فانه لا يكفى تنشيط المؤسسات وزيادة فاعليتها ، بل لابد من اقامتها على أسس راسخة ، حتى يمكنها ان تؤدى دورها ، خاصة اذا كانت معبرة عن الجماهير ، وقادرة على المحافظة على مصالحها.

ونقصد بالمؤسسات هنا معناها العام الذى يشمل تنظيماتنا السياسية والنقابات وهيئاتنا البرلمانية والدستورية ونظمنا القضائية والتعليمية والثقافية والاعلامية ... الخ . فأما تنظيماتنا السياسية فان الجماهير لديها منها خبرة من الصعب محوها ، فقد ظلت دائما أنها صورة أخرى من اجهزة الدولة التى تعانى منها ، وأن من يتصل بها اما مستفيد ، أو راغب فى السلطة ، أو معاد للجماهير ، ومن ثم ابتعدت الجماهير عنها، وانعزلت هى عن الجماهير ، واصبح العمل السياسى مرادفا للعجز او الوصول او الانتهاز أو التسلط ، ومن ثم فان التنظيم السياسى الجماهيرى هو الذى ينبع من تجربة الاحياء الشعبية ، وهو الذى يقوده من يقومون بالفعل بالتعبير عن مشاكل الجماهير ، ومن يقومون بالعمل السياسى تطوعا لا احترافا ، ورغبة فى خدمة الشعب وليس وظيفة سياسيه يؤجر عليها .

ولما كانت الغالبيه العظمى من الشعب جماهير كادحة ، فان التنظيمات السياسية هى بالضرورة تنظيمات شعبية لهذه الجماهير ، تعبر عن مصالحها ، ومن ثم لا سبيل الى صيغة للتحالف بين الطبقات الكادحة والطبقات المستغلة . فاذا كان الموظف ورئيسه فى تنظيم واحد ، فان كليهما يسلك فيه وكانه فى المصلحة ، يأمر الرئيس ويطيع المرؤوس . واذا كان العامل وصاحب المصنع أو مديره فى تنظيم سياسى واحد ، تملق العامل مديره حتى يحصل على رضاه ، وهدد المدير العامل حتى يملى عليه مايريد. واذا كانت الجماهير المستهلكة فى تنظيم سياسى واحد مع تجار الجملة ، استطاع هؤلاء ارضاء الجماهير ورشوتها حتى يتمكنوا من السيادة على التنظيم ، واذا حتمت القيادات تلك التى تعبر عن مصالح الجماهير وتلك التى تود التسلط عليها ، وهم الاغلبية ، انحسر التنظيم عن الشعب ، وشك الشعب فى تنظيمه وانتهى التنظيم الى العزلة ، والشعب الى الفراغ. التنظيم الشعبى تجربة فريدة يجب أن تتم من وسط الجماهير ، وبذلك لا تكون مهمته الكشف عن الاتجاهات الوطنية السابقة على السلطة والتبليغ عنها ، وتكون بذلك امتدادا لاجهزة الامن ، بل تكون مهمتها احتواءها فى داخلها ، والاستفادة من خبرتها ، والاستبشار بها ، فقد استطاع الشعب سبق السلطة وفرض قراراته عليها . كما لا تكون أيضا مهمة التنظيم السياسى تلقى الاوامر وتنفيذها بلا مناقشة ، أو بعد مناقشة صورية ، لتفهم القرار ، وليس لمعارضته ، أو التجمع والتفرق كما تقضى الزيارات الرسمية ، بل مناقشة مشاكل الجماهير مناقشة حرة ، وتبليغ قرارات القواعد الى القيادات باعتبارها قرارات ملزمة . ليست مهمة القواعد الشعبية اذن تنفيذ قرارات القيادة ، بل فرض قرراتها على القيادة ، فالجماهير هى التى تعايش الواقع ، ويمكنها بممارستها العمل السياسى

المباشر التعرف على مصالحها وصياغتها فى قراراته ملزمة . ومن خلال التجربة اليومية ، تظهر قيادات صحيحة من داخل العمل السياسى . لذلك فان أزمة القيادات أزمة مفتعلة ، لان العمل السياسى السليم يولد قياداته. ولان القيادات الشعبية التى مارست مثل هذا العمل من قبل موجودة فى أوساط العمال والفلاحين والطلبة والمثقفين الثوريين ، ويمكنها أن تؤدى أعظم الخدمات لتنظيماتنا السياسية الناشئة ، فلديها الخبرة الكافية بالعمل السياسى وبتجنيد الجماهير .

أما الحركات النقابية فهى المعبرة عن طبقات الشعب العاملة ، ومن ثم فالانتساب الى نقابة ودفاعها عن المصالح الجماعية عمل مشروع ، من شأنه تنشيط الجماهير ، واعادة الثقة الى نفسها ، والدفاع عن مصالحها دفاعا جماعيا ، ولفرض قراراتها على السلطة . فالمطالب الفئوية جزء من المطالب العامة ، وقد كان دائما زعماء النقابات العمالية هم قادة الحركة الوطنية كما هو الحال فى غينيا . ان النقابى ليس مجرد فرد دفع الاشتراك أو حصل على البطاقة ، بل هو الذى يسمع صوته وهو الذى ينتخب وينتخب على أساس برنامج واضح ، يعبر فيه عن حقوق العمال فى نصيب أكبر من الربح ، ومن حق أعظم فى ادارة المصانع والمؤسسات والشركات. من حق العمال المطالبة بحقوقهم ، واستعمال كافة الوسائل التى لدى عمال العالم أجمع للضغط على السلطة حتى تستجيب لمطالبهم . ولقد كانت مسيرة العمال هذا الاسبوع طليعة من الطلائع القومية ، تقدم برنامجا محددا لتجميع القوى الوطنية ، ولمزيد من التحول الاشتراكى ، وللمطالبة بالحريات العامة . لقد كان زعماء النقابات دائما فى تعارض مفتوح مع السلطة ، فالسلطة دائما تعطى أقل مما يطلب منها ، ولم يكونوا مطلقا بوقا لها . يباركون خطواتها ، ويشكرون هباتها ، ويحمدون لها فضلها . ان نضال العمال من أجل حقوقهم كما حدث دائما فى الثورات العمالية لهو الكفيل بتحقيق أكبر زيادة ممكنة فى الانتاج . ولا يقال أن العامل يود دائما أن يأخذ أكثر مما يعطى ، وذلك لان العامل مازال يرى أن حقه مهضوم . هذا بالاضافة الى أن التوعية السياسية هى الكفيلة بتحقيق الدقة المطلوبة ، فالوعى العمالى أساسا وعى سياسى ، والنقابة جزء من التنظيم السياسى ، وانتاج العامل هو أساس الانتاج القومى ، بل اننا نجد دائما تطوع العمال بيوم كامل للعمل الوطنى ، احساسا منهم بواجبهم ، وفى لحظات التحول المصيرى . العمال هم الشعب العامل ، وتندرج جميع الطوائف تحته ، الفلاحون باعتبارهم عمال الارض ، والجنود باعتبارهم عمالا لتحرير الارض ، والمثقفون من حيث هم عمال الفكر ، فالعمل ليس هو فقط العمل اليدوى بل العمل المنتج ، فالعامل أمام الآلة ، والمدير على المكتب ، كلاهما عامل ، والفلاح فى الحقل ، والاستاذ فى الجامعة ، كلاهما عامل .

وتقوم الهيئات الدستورية كالمجالس النيابية وكافة التنظيمات الدستورية بتمثيل قوى الشعب العامل حق تمثيل ، وتكون هى حينئذ المعبرة عن مصالح الجماهير ، والمشرعة للقرارات . لابد اذن للمجالس النيابية أن تعبر تعبيرا حقيقيا عن مطالب الطبقات الكادحة التى لها أكثر

من نصف المقاعد ، بل يجب أن يكون التمثيل تمثيلا فئويا . حتى يضمن الشعب عدم سيادة الاقلية ، وان يتم تخطيط الاقتصاد القومي طبقا للاغلبية . ليس وظيفة المجالس النيابية التصديق على قرارات الحكومة ، بل صياغة مطالب الشعب ، وفرضها على السلطة . كما لابد أن يكون للمجالس النيابية كل السلطات في اقالة الوزارة ، ومحاسبة الوزراء ، والرقابة على اجهزة الدولة ، واقرار الحرب والسلام ، فالامة ، كما كان يقال في تراثنا الوطني القديم ، هي مصدر السلطات . اما المجالس النيابية التي لا سلطات لها فهي مجرد واجهة ديموقراطية لاضفاء الشرعية على السلطة . ولكن الحس الشعبي التلقائي يعلم دائما أن السلطة تفعل دائما ما في مصلحتها مهما ادعت بانها انما تفعل لمصلحة الجماهير .

اما هيئاتنا القضائية ، فهي الحارسة على حقوق الشعب ، لذلك يحرص الشعب على استقلال القضاء وعلى تنظيم علاقة الفرد بالدولة تحت سيادة القانون ، فالفرد باستطاعته مقاضاة السلطة أن هي انتهكت حقوقه ، ومن ثم فلا يرضى الشعب بتوحيد رياسة الدولة ورياسة القضاء حتى يمكن للقضاء ان ينصف الشعب إذا ما بغت السلطة . وان دماء الابرياء ، وحقوق المظلومين ، وحق الكادحين ، غالبا ما تضيع هباء من جراء خضوع القضاء للسلطة . ان كل ما يرجوه المواطن هو أن يكون هناك قانون ينظم علاقاته بالآخرين ، وعلاقته بالسلطة حتى يمكن أن تتحدد حقوقه وواجباته تحديدا دقيقا ، أن يكون هناك قانونا يكفل له حرية التعبير عن الرأي ، دون أدنى مساس بوجوده الفيزيقي ، ألا تخضع حياة الافراد ومقاديرهم الى الاهواء الشخصية ، والانفعالات الوقتية ، والامزجة العقلية ، والطبائع النفسية حتى أصبحت العلاقات الاجتماعية من أصعب الامور وأشقها على النفس ، اذ قد تبدأ بابتسامة لا لزوم لها ، أو بتحية مفتعلة ، أو برجاء مبتذل . فلكي يحصل الانسان على حقه لابد وان يدخل أولا في شعور الآخر ، وأن يرضى مزاجه ، لانه ليس هناك قانون موضوعي ، ينظم العلاقات الاجتماعية ، ومن ثم حكمت حياتنا الصلات الشخصية أكثر مما حكمتها القوانين .

ولا تعني سيادة القانون وقوع في النظرة الشرعية Légalisme ، وهي النظرة الصورية المحضة التي ترضى أن يموت المريض طبقا لقانون الطب على رأي موليير ، كما لا تعني معارضة كل اجراء ثوري ، فهناك القانون الذي يعبر عن الثورة ، هناك القانون الثوري الذي ينظم العلاقات بين المواطنين فيما بينهم وبين المواطنين والسلطة تنظيما موضوعيا ، يبقى على الثورة ، ويدفعها الى الامام . وقد تكون الثورة الدائمة هي القانون الاسمى .

ومؤسساتنا التعليمية هي المجال الاول لتربية الجماهير ، سواء في المراحل الاولى أو في المرحلة الجامعية . ولا تكون تربية النشء عن طريق ترديد الشعارات ، وذكر أسماء الابطال ، بل عن توعية حقيقية بالاوضاع ، وعن تحليل موضوعي لمشاكل العصر ، وعن ممارسة فعلية للثورة في الحياة اليومية ، في حياة الطلاب والاساتذة على السواء ، ومن أجل خلق المواطن

الصالح . والتعليم يجب أن يخضع لسياسة ثابتة لا تتغير بتغير الوزراء ، سياسة تحدد الهدف من التعليم ، وتحدد أساليب تحقيق هذا الهدف ، وذلك بالاعتماد على المجالس القومية المتخصصة التى يوكل اليها التخطيط العام لكل مجالات الدولة .

والجامعة ، كأحد الهيئات ، هى أيضا حريصة على مطالب الشعب، وبداخلها تتم التوعية الحقيقية لا عن طريق الاكثار من المواد القوميــة ، بل بحرص الجامعة على أن تكون جامعة الشعب ، وتعبيرا عن مشاكله ، وتلبية لمطالبه . تحرص الجامعة على استقلالها ، ولا يعنى الاستقلال هنا الانعزال عن مطالب الجماهير ، بل تعنى توفير الضمانات الضرورية حتى تقوم الجامعة بمهمتها فى حرية فكرية تامة . فالاستاذ الجامعى كالقاضى تماما ، أمين على المصلحة الوطنية ، كما أن القاضى أمين على حقوق الشعب، ومن ثم فان لاستاذ الجامعة نفس الحصانة الجامعية ، كما أن للقــاضى الحصانة القضائية ، وللنائب الحصانة البرلمــانية ، فلا يمكن التعرض له فكريا أو فيزيقيا ، بل يوكل الامر للاساتذة أنفسهم باعتبار أن الامر داخلى محض من شئون الجامعة . والامر كذلك بالنسبة للطلاب . فان من يخرج على المصلحة الوطنية فانه يترك للاتحادات الطلابية تفصل فيه كما تملى عليها أمانتها ، ومن ثم يتحقق أسلوب العمل الديموقراطى داخل الجامعة بين الاساتذة والطلبة على السواء .

واذا كنا نشكو من تكوين تنظيماتنا دائما من القمة الى القاعدة سواء فى تنظيماتنا السياسية أم الشعبية (٣) فان الجامعة أيضا قد سرى عليها نفس الشىء ، وأصبح رؤساء الاقســام والعمــداء والمديرون بالتعيين ، وبتعيين من ترضى عنهم السلطة ، ومقاييس السلطة دائما معروفة ، وعلى رأسها الطاعة لها ، ومعارضة جماهير الطلبة والاساتذة . ولكننا اليوم بعد أن رأينا نزول الجماهير الساحة ، فان شباب الجامعات ، طلابا وأساتذة، يطالبون بأن يكون رؤساء الاقســام وعمــداء الكليات ومديرو الجامعات بالانتخاب لا بالتعيين ، فذلك حق لهم ، وأن يتم تمثيل الطلبة والمعيدين والمدرسين فى مجالس الكليات ومجالس الجامعات فهم أدرى بمصــالحهم من الكبار . من حق شباب الجامعة تكوين جمعياتهم الادبية والفلسفية ، حتى يمكنهم تربية جيل مستقل عن المقررات الرسمية ، وحتى يتم كشف الادباء والمفكرين الجدد . ان الرقابة الحقيقية هى تلك التى تمليها ضمائر الطلاب والاســاتذة معها لا تلك الرقابة الخارجيــة الممثلة فى رجال الامن أو فيمن يقوم بهذه المهمة من الزملاء . الجامعة هى الامينة على مصــالح الشعب ، وتضم صوتها مع جماهير العماهير والفلاحين والجنود والمثقفين الثوريين بأن يكون الحكم للأغلبية وبنزول الجميع على حكم الاغلبية .

واخيرا فان مؤسساتنا الصحفية والاعلامية ملك للشعب ، والشعب بعد أن طرح شعاراته الجديدة التى تعلن عن اصراره على تكملة الشوط ،

(٣) انظر : د. فؤاد زكريا : اشتراكية العالم الثالث ، نظرة نقدية ، الفكر المعاصر، أكتوبر سنة ١٩٧٠ .

يود التعبير عن نفســه وخط مسيرته وشق طريقــه ، ويطالب بأن تكون صحافتنا صحافة رأى لا صحافة خبر ، حتى يلتزم الشــعب بقضــاياه ويعى صياغاتها العلمية . يود أن يعرف ما ينفعه وما يضره ، حتى لايختلط عليه الامر ، فيلبس الضار ثوب النافع ، والنافع ثوب الضــار . مهمــة الصحافة وأجهزة الاعلام فى هذه الفترة هى توعية الجماهير ، وتحليــل المواقف لا استجداء ضحكها بأبخس الاثمان ، وان كل فن كانت مهمته ملأ الفراغ السياسى لدى الشعب سيدينه الشعبالذى يود فنــا يعبر عن مشاكله ويساعده فى معاركه .

وأن جمعياتنا الثقافية ، الجمعية التاريخية والجمعيــة الجغرافيــة وجمعية الاقتصاد والتشريع والجمعية الفلسفية ونوادى العلوم ... الخ. لمن واجبها زيادة فاعلياتها . وطرح قضايا الشعب المعاصرة فى التاريخ والاقتصاد والسياســة والفكر ، وتكون مهمتهــا بجانب المجالس القومية المتخصصــة فى ارســاء دعائم المجتمع الحديث الذى لا يتغير بتغير النظم او القيادات .

فتحية للشعب الذى يأخذ مصيره بيده ، وتحية للمؤسسات الدائمة المعبرة عن مصالحه ، والامينة عليها ، والباقية دائما مهما تغير الافراد .

الأبعاد الحقيقية للمعركة

ان معركتنا الحالية أكبر من أن نذكرها فى الاسبوع الاول من يونيو كل عام لنلقى فيه المراثم والتأبينات لانها واقعة كل يوم قبل الخامس من يونيو وبعده ، وما هذا اليوم المشؤوم أو المتفاءل به الا توقيت حدوثها بعد أن أعد لها عشرات السنين من قبل ان لم اقل عشرات القرون . فالمعركة اذن عظم من أن تكون حديث المناسبات والا لما كان هناك اختلاف كبير بينها وبين أعياد الميلاد أو ذكرى الاربعين أو الفية القاهرة . فما هى اذن أبعاد المعركة الحقيقية ؟

١ ـ بعض الايضاحات المبدئية :

قبـل أن أبدأ فى تحليل الابعاد الحقيقيـة للمعركة يحسن أن أوضح مواقفنا الفكرية التى تدل على درجة التزامنا بالواقع وقضاياه المصيرية خاصة بعد أن أصبح « منهج الايضاح » من أهم المناهج فى العلوم الانسانية والذى يقوم بمهمة ازالة الغموض الذى يكتنف الظاهرة المدروسة . مهمة الايضاح اذن هو كشف النفس أمام نفسها دون لبس أو حيار أو قصور . واهم هذه الايضاحات هى :

أولا ، لا توجد حلول سلمية لمسائل النضال لان أساس النضال هو التحرر بالكفاح المسلح . قد يكون البحث عن الحلول السلمية وسيلة لكسب الوقت أو للتأثير فى الرأى العام العالمى ، ولكن الكل يعلم سواء من يخصهم الصراع مباشرة أو من يحاولون احتواءه من بعيد استحالة هذه الحلول . ان مسائل النضال لا يحكمها الا قانون الاقوى ، بل ان كثيرا من المعاهدات التى ابرمت لوضع الحلول السلمية سرعان ما يتم نقضها اذا قوى أحد الطرفين لانها فى الغالب ما تكون فى صالح الطرف الاقوى وقت ابرامها . وحدث تأميمنا للقناة سنة ١٩٥٦ بهذا المنطق لاننا كنا أقوى من معاهدة الجلاء سنة ١٩٥٤ فالارض لا تعرف العقود ، والمصير يجهل الاوراق المسودة ، والمناضل لا يجلس على مائدة المفاوضات الا اذا أيقن من الانتصار كما يحدث فى مرحلة النضال الفيتنامى الحالية ، وكلنا يعلم ذلك ولا يحتاج الى ايضاح .

ثانيا : مالا يستطيع ان ينصر نفسه لا يستطيع المجتمع الدولى ان ينصره ، فالمجتمع الدولى دائما مع الاقوى ولا يعرف الا سياسة الامر الواقع ، وان من يعملون بحقل الاعلام فى الخارج يدركون ذلك تماما بان

كتب هذا المقال فى الذكرى الاولى ليونيو الحزين سنة ١٩٦٨ كرد فعل على ما كان يكتب فى صحافتنا الرسمية فى ذلك الوقت ولم ينشر من قبل .

منطق الانتصار أقوى وابلغ من منطق الحق . وكلنا نعلم تنظيم المجتمعات الدولية وكيف تسيطر الدول الكبيرة على اعضائها ، والاعتماد على هذه الدول الكبيرة نفسها تبخير لنضال الشعوب وضياع للمشاكل القومية فى ميزان القوى العالمى . فأصبحت مشكلة الوحدة الالمانية مشكلة بين الشرق والغرب ، والشعوب المناضلة حقا ترفض وصايا الدول عليها كما رفضت ثورة الجزائر اية وصاية عليها قريبة كانت او بعيدة ، وكما ترفض الثورة الفيتنامية حاليا وصايا اقرب الشعوب اليها واكثرها مدا لها بالعون ، وعدونا على علم بذلك تماما عندما اعلن رفضه لقرار مجلس الامن وعندما أعلن رفضه اية تسوية لا تنبع من مصلحته وترعى ارضه وحدوده الآمنة فمهما قيل عن مواجهتنا للاستعمار العالمى والصهيونية العالمية فاننانواجه على الارض مباشرة قوة محدودة يمكن التغلب عليها بقوة محدودة مثلها .

ثالثا : السياسة ليست هى الاخلاق ، وليست تطبيقا لميثاق الامم المتحدة او لاعلان حقوق الانسان او للقيم الاخلاقية والمبادىء الدينية فذلك تصور الضعيف المتطهر الذى يعجز عن فعل فى الواقع فينعزل ويلجأ الى الطهارة والقيم ، ويخلق عالما مثاليا ينعم فيه كرد فعل على مأساته فى الواقع الذى سلب منه . وتشهيرنا بالعدو على انه لا يعترف بالقيم الاخلاقية او المبادىء الانسانية يجد آذانا صماء فى عالم قامت السياسة لديه على المصلحة وعلى نصرة القوى . وان كان تراثنا القديم كما هو موجود فى الشريعة او فى تاريخ الحروب الاسلامية مملوءا بالانسانيات كان ذلك بعد نظر لكسب العدو وتحطيم معنوياته كما هو الحال حاليا فى حسن معاملة جبهة التحرير الفيتنامية الاسرى الامريكيين . ولكن عدونا يقوم على الشراسة والتخويف والارهاب ولا يعرف الوازع الدينى او الضمير الخلقى ، لذلك فاننا بتصورنا الاخلاقى للسياسة لن نجد آذانا صاغية .

رابعا : كثيرا ما يقال ايضا ان حشد الامكانيات العربية من أجل المعركة يتطلب تأجيل موضوع الصراع الاجتماعى داخل العالم العربى خاصة بين الانظمة السياسية المختلفة فى المنطقة ، ومن الصعب ان لم يكن من المستحيل بدأ معركة مع العدو الصهيونى فكل طاقاتنا مستنزفة من الداخل بسبب أنظمتنا السياسية . فقد ينطلق عدوان داخلى من القواعد العسكرية الاجنبية فى العالم العربى « هويلس مثلا » كما ان الشركات الاحتكارية الاجنبية فى المنطقة تستنزف قدرا كبيرا من الطاقات التى يمكن حشدها فى المعركة « عائد البترول » وتمنعنا من اسلحة يمكن استخدامها استخداما فعالا « سلاح البترول مثلا » . وقد تمثل بعض الانظمة التقدمية فى المنطقة مثلا خطرا أكبر مما يمثله العدو المحتل بالنسبة لبعض الانظمة الرجعية . فلا تعارض اذن بين البناء الاشتراكى فى الداخل وبين المعركة على الحدود ، كلاهما وجهان لمعركة واحدة . فمعركة البناء الاشتراكى هى معركة سياسية فى ارجاع الحق « وهو الثروات » لاصحابه « وهى الطبقات الكادحة » ، والمعركة على الحدود هى فى جوهرها معركة اجتماعية لان العدو يود القضاء على الانظمة التقدمية فى المنطقة حتى يمكن من استغلال المنطقة كلها افضل استخدام كالاسواق لتصريف منتجاته او للبحث عن الايدى العاملة الرخيصة او للاستيلاء على ثروات المنطقة

الطبيعية « البترول والممرات المائية » . وقد قامت ثورة اكتوبر فى الوقت الذى كانت فيه روسيا تخوض حربا مع الغزاة الالمان . فمن بدعىتاجيل النضال الاجتماعى لا ينوى خوض المعركة الحالية التى لا تنفصل عن قضية البناء الاشتراكى ولا ينوى خوض معركة اجتماعية مستقبلة .

خامسا : يقال ايضا ان المعركة هى كسب للوقت وان العدو بتضجر اكثر مما نتضجر نحن ، فهو لا يستطيع تحمل حرب الانهاك لمدة طويلة لان قواه البشرية محدودة . أما نحن فنستطيع ان نتحمل ونصبر لان طاقاتنا اوسع وقدرتنا على الصبر اعظم وان العدو ينتظر « جنرال الملل » ليقضى علينا من الداخل . وينشأ الملل حتما من الانتظار السلبى ، أما الاستعداد للمعركة فلا يخلق اى ملل بل يمضى الزمان فيـــه بسرعة . فالقضاء على الملل لا يأتى بالصبر بل بالاستعداد الفعلى لان العدو لاينتظر انهيارنا بل يثبت اقدامه فى الارض ويبنى المستعمرات .

٢ ــ الابعاد الوهمية للمعركة :

بعد هذه الايضاحات السابقة ، وقبل أن أحاول تلمس الابعـاد الحقيقية للمعركة اود ان ازيل الشبه عن بعض الابعاد الحالية التى تكثر الحديث عنها والتى يصعب وضع اليد عليها بالفعل حتى اصبحت أقرب الى الوهم منها الى الواقع . واهم هذه الابعاد هى :

اولا ، لقد كانت معجزة بالفعل ان يعاد تسليح قواتنا فى مثل هــذا الوقت القصير وفى مثل هذه الظروف الصعبة حتى أصبحت اقوى واقدر مما كانت عليه قبل الخامس من يونيو ، وهذا ما ثبت بالفعل فى ميــدان القتال فى الايام الاخيرة . الاعداد للمعركة قد يكون أشمل وأعم لانه يتطلب تجنيد كل القوى المادية والمعنوية من وضع أسس لاقتصاديات الحرب ، واقامة الجيش الشعبى الذى كثر الحديث عنه وقت انعقاد المؤتمر القومى الاخير ، وانشاء لجان الدفاع المدنى ، وتوجيه أجهزة الاعلام ومرافق الدولة للحشد المعنوى ، ولن يسأم المناضــلون ، فقــد انتصرت ثورة الجزائر بامكانياتها العسكرية المحدودة على جيوش احدى الدول الكبيرة وعلى معدات حلف الاطلنطى كما اسقط الشعب الفيتنامى ببنادقه التى يحملها وراء ظهره مع الفؤوس طائرات أعتى الجيوش الحديثة واكثرها عدة وعتادا ، والا لما كان هناك معنى لقولنا : لا صوت أعلى من صــوت المعــركة .

ثانيا ، كثيرا ما نسوق حجة الكم ونقول ان مائة مليون عربى منتصرون لا محالة بمنطق الاعداد الغفيرة . ويصدق هذا المنطق عندما يؤدى التراكم الكمى الى اختلاف كيفى كما هو الحال فى الصين مثلا ، ولا يصدق ان الاعداد الغفيرة مجرد نتيجة احصائية . وقد قامت حركات النضال دائما على منطق الكيف ، فبدأ كاسترو بسبعة أفراد ، وبدأ محمد بن عبد الله بنفر أو نفرين ، بل ان منطق تراثنا مع منطق الكيف لا الكم « كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله » وهو المنطق الذى يستعمله عدونا لانه

منطق تراثه ومنطق الثورة في انتصار القلة المؤمنة على الكثرة الباغية ، وهو منطق شعب الله المختار كما يقولون ، وقد حذرنا من منطق الكم في تاريخنا القديم « ويوم حنين اذ أعجبتكم كثرتكم » وقد يكون هذا المنطق أيضا هو السند في ثقافتنا في دور النشر في جامعاتنا وفي أعمالنا الفنية ، فالكم دون الكيف لا يساوى شيئا والا ما حدث الخامس من يونيو .

ثالثا ، كثيرا ما نذكر امكانياتنا الهائلة وثرواتنا المادية والمعنوية ، فهناك البترول والممرات المائية والمناجم والزراعة والتصنيع ورصيدنا من العملات الصعبة في الخارج ، ومقدار تأثيرنا في السياسة الدولية وحتى في مصائر بعض الدول الكبيرة ، ولكن هناك فرقا بين الامكانيات النظرية والحشد الفعلي ، ولن تنفع صيحات التحذير بحشد القوى ، نصفها أو ربعها ، لان درجة هذا الحشد مرتبط بالانظمة الاجتماعية السائدة ، ومن هنا جاء الارتباط الحتمي بين المعركة الداخلية لبناء الاشتراكية والمعركة الخارجية لتحرير الارض ، والطريق لذلك هو مخاطبة شعوب المنطقة فهي الكفيلة بفرض نظمها التي تلائم تطورها الحالية ، وقد قام عمال البترول في حرب يونيو بفرض المعركة بالفعل على من أراد تجنبها أو مجانبتها .

رابعا ، نسمع كثيرا من حججنا الاعلامية المشهورة إننا اصحاب الارض منذ أيام كنعان ، ويتقدم العدو بالحجة المعارضة ، ويدفعنا الى التبارز على هذا المستوى لانه يعلم انه أعلم منا بتاريخ المنطقة ، وهو المسيطر على معظم الجمعيات والهيئات الدراسية في تاريخ الاديان وتاريخ الشعوب السامية ، وننزلق نحن معه ونجادل في هذه الحجة التاريخية ، ولكن المهم لدينا « لمن الملك اليوم ؟ » للشعب المطرود أم للغزو النازي العنصري ؟ تهمنا أرض اليوم لا أرض الامس ، ويهمنا اليوم من يعيش عليها لا من عاشوا عليها بالامس . يغرقنا العدو في المتاهات البيزنطية حتى لا نعي من واقعنا شيئا وحتى نغفل الشعب الطريد ، فالماضي ما هو الا ستار للحاضر ، والدين ما هو الا قناع لتغطية حركة استيطانية اوربية من حركات الاستعمار .

خامسا ، وكما نقع في متاهات الماضي نقع أيضا في تمنيات المستقبل ، فيقال لنا ونقول لانفسنا : المستقبل لنا ، وأن عامل الزمن يعمل لنا أكثر مما يعمل للعدو . وباستقراء الماضي من عام النكبة الاولى سنة ١٩٤٨ نجد أن العصابات الاولى قد تحولت بعد عشرين عاما الى دولة قائمة على البطش ، وتستغل كل ما أنتجه العلم في سبيل البقاء ، أما نحن فقد قمنا بثوراتنا الاجتماعية أولا ، ثورات مصر والعراق والجزائر ، وكنا ما زلنا نخوض الشوط في طريقنا الى العصرية ، وجاءت الضربة لتوقف وترد ، والخوف أن يحدث في المستقبل ما حدث في الماضي ، أن يسبقنا الزمن بدل أن نسبقه أو على الاقل بدل أن نسير معه أو يسلبنا العدو الزمن يسبقنا فيه . قد يكون اذن في انتظار المستقبل المشرق اعتمادا على تطور طبيعي قصور في درجة عيشنا للحاضر وتوترنا به . لابد أن يكون يومنا بعشرة أيام ، وعامنا بعشرة أعوام ، وقرننا بخمسة قرون حتى نستطيع

ان ننتقل من الاصلاح ، الى النهضة ، الى التنوير ، الى التصنيع ثم الى التكنولوجيا فى جيل واحد ، قد يكون هو جيلنا !

٣ ــ الابعاد الحقيقية للمعركة :

اعنى بالابعاد الحقيقية تلك الابعاد التى يمكننا التركيز عليها واعطاء الاولوية لها حتى نقترب من يوم المعركة وهى :

اولا ، نحن فى مواجهة حضارة وثيقة بالارض ، ان شئنا قلنا حضارة ارض واله شعب . فنحن نواجه افكارا تقوم عليها القوة المادية . عدونا يبحث عن ارض الميعاد أى أن هدفه ومستقبله فى الارتباط بالارض . ونحن نبحث عن ملكوت السماوات كما هو واضح فى كثير من مواعظنا الدينية . اله عدونا هو اله الشعب المختار الذى عقد الله معه ميثاقا ابديا ، ونحن « خير أمة أخرجت للناس » حسب تراثنا ، وأمة مستعمرة حسب واقعنا القريب نقع مع الامم المتخلفة أو النامية دون ان نتلمس مصادر قوتنا فى « تأمرون بالمعرف وتنهون عن المنكر » لقد ربطوا التوراة بالارض ، وربطنا القرآن بالسماء ، ووعدهم الههم بالارض ، وهذا هو سبب قوتهم ، وتصورنا أن الله قد وعدنا بالسماء وبشرنا بالجنة وهذا هو احد اسباب قصورنا ، مع أن الله قد وعدنا الارض أيضا « وعد الله الذين آمنوا ليستخلفنهم فى الارض كما استخلف الذين من قبلهم » . لم ينشأ بيننا حتى الآن « لاهوت الارض » ومازلنا اسرى « للاهوت الكلمة » .

ثانيا ، كما اننا فى مواجهة حضارة قائمة على العنصرية فاننا فى مواجهة حضارة تقوم على العلم الحديث وعلى آخر ما اخرجته العقلية الغربية من اختراعات ، كل شىء مدروس ، وكل خطوة قائمة على التحليل ، فحضارة العصر هى حضارة العلم . ونحن فى طريقنا نحو العلمية الآن مازلنا نؤمن « بالعامل المجهول » مع أن المعركة تطلب حساب كل شىء حتى تكون متأكدين من النصر مائة فى المائة دون أن نترك شيئا للصدفة أو للحظ . لا نستطيع أن نواجه النظرة العلمية الا بالنظرة العلمية حتى نلغى من عدونا أحد عوامل تفوقه ، ويتأكد نصرنا لو استطعنا القضاء على بعض الجوانب الاسطورية التى مازالت تتخلل حياتنا الثقافية وسلوكنا الاجتماعى .

ثالثا ، عدونا يعرف الواقع ، ويدرك طبائع الامور ، ويخطط منذ خمسين عاما لاغتصاب فلسطين ، ويخطط منذ عشرين عاما لاسرائيل الكبرى ، ولن نقف امامه الا بعقلية من نوعه تخطط لازالة آثار العدوان ولاسترداد الارض المغتصبة ، وتمثل المقاومة الفلسطينية هذه العقلية الجديدة التى تخطط لتحرير الارض وذلك باتساع طرق المقاومة ، من المقاومة والهروب الى المقاومة والصمود الى المواجهة الشاملة .

رابعا ، نحن أمام عدو يعرف الكثير عن نفسه ويعرف الكثير عنا ، وتعطى له اجهزة مخابراته كل ما يطلب ، ولا يقيم خطوة الا بعد حساب دقيق وجمع للمعلومات ، يعلم تاريخنا وتاريخه ، وينشر ثقافتنا وثقافته ، ويضع قواميس لغتنا ولغته ، ويدرس ديننا ودينه ، ويعلم قدراتنا النفسية ومقدرتنا على التخيل ، وقامت الدراسات العلمية الكثيرة فى هذه الموضوعات . يقترب النصر اذن بعلمنا بأنفسنا وبه ، وبتاريخنا وبتاريخه ، وبثقافتنا وبثقافته ، ولا يكفى انشاء معرض للكتب باسم « اعرف عدوك » بل لا يكفى ترجمة « دائرة المعارف اليهودية » أو « دائرة المعارف الصهيونية » بل تقوم أقسامنا للدراسات السامية بدراسة تاريخ العبرانيين ، وبمعرفة قدراتهم ونفسيتهم وحدود خيالهم وماضيهم وأسباب قوتهم وعوامل انهيارهم كما فعل سبينوزا اليهودى لبنى دينه وقومه . تقام المؤتمرات الدولية السنوية لتاريخ بنى اسرائيل وللشخصية اليهودية ، ويكفى أن اللغة العربية عند عدونا تكاد تكون اجبارية ، واللغة العبرية عندنا مقصورة فى أقسام اللغات السامية على عشرة طلبة فى الجامعات الثلاث .

خامسا ، نحن فى مواجهة شعب وجيش يعطى للمعركة كل ثقله ، فالمقاتل هو المزارع والتاجر والصانع وأستاذ الجامعة . ويتأكد نصرنا عندما نلقى بكل ثقلنا فى المعركة جيشا وشعبا حتى تضيع من حياتنا القومية ثنائية المحارب والمتفرج ، المناضل والمشجع ، اللاعب والمهيج ، العامل والمتكلم . وقد انتصر الشعب الفيتنامى الآن على جيش الحكومة العميلة وعلى جيش الدولة الغازية كما انتصر الشعب الجزائرى على جيش دولة حلف الاطلنطى . فالمعركة الآن ليست معركة الجيوش المتراصة بل هى معركة الشعوب ، ومن خلال هذه المعركة يخرج المناضلون ، ويتكون الحزب ، وينشأ القادة .

الفلاح فى الأمثال العامية

هـذه محاولة « للتنظير المباشر للواقع » لوضـع الفلاح فى وجداننا القومى يعتمد على تحليل الامثال العامية كمادة حية وضـعها شـعورنا التاريخى على ممر العصور . فالامثال العامية تحتوى على صورة الواقع، وهى لا تخطىء كالوحى تماما . وهى محاولة هادفة تساهم فى الاحتفال بعيد الفـلاح لا عن طريق المبـاركة لمـا قد تم ولكن عن طريق المبـادرة لمـا سيتم . ومع ذلك فهى مجرد محاولة للتنظير دون أية تطبيقـات فعلية ، تعبر عن عواطف أكثر من تعبيرها عن تحليلات علمية ، ومن ثم فقد تخلو من العمق وتقترب من السـطحية ، لذلك يمكن وضـعها على حساب الادب الشعبى أكثر من وضعها على حسـاب العلوم الاجتماعية أو على أقصى تقدير يمكن اعتبارها دراسة تطبيقية للمنهج الفينومينولوجى (تحليل الظواهر الشعورية باعتبارها تجارب حية) وذلك بارجاع الامثال العامية الى مضـامينها الحية فى الشـعور الجماعى ، فهى محاولة لفهم النصوص عن طريق Sitz im Leben ، ومن ثم فأهمية هذه المحاولة أكاديمية خالصة (١) . قد يختلف فى تفسـير الامثال ولكن الواقع الاحصائى هو مقياس الصدق .

فبالرغم من أننا شعب عرف بكثرة الامثال العامية التى تعبر عن حكمته وتجاربه وتكون مصدر القيمة ومعيارا لسلوكه نجد أن الامثال العـامية التى تتعلق بالفلاح ، وهو عصب مصر وقلبها النابض ، قليلة للغـاية . فمن ٣١٨٨ مثلا لا توجد الا ثمانية فقط يذكر فيها اسم الفلاح صراحة ، والباقى تقتبس الصور الريفية من زرع وحصد ورى وثروة حيوانيـة وطير ... الخ وهى أيضا لا تتجاوز الثمانين كلها تعبر عن أوضاع الظلم والطغيان من ناحية ثم عن حال الفقر والمسكنة من ناحية أخرى ثم عن ثورة مكبوتة لابد من أن تنفجر يوما حتى يصير الفلاح صاحب أرضـه ،

كتب هذا المقال سنة ١٩٦٩ على ما أذكر بناء على طلب مجلة « الطليعة » احتفالا بعيد الفلاح ، ولكنه لم ينشر دون ابداء أسباب . وهذه صياغة ثانية للمقال من المسـودة لان الصياغة الاولى لم ترجع الى .

(١) من المراجع التى يظهر فيها عيوب المناهج التاريخية والاجتماعية :

H.C. Ayrout : Fallahs d'Egypte

W.S. Blackman : Les Fallah de la Haute-Egypte

I. Berque : Histoire sociale d'un village égyptien au XX siècle

ومصدرنا للامثال العامية هى المجموعة الممتازة لمحمود تيمور : الامثال العامية .

والاحصائيات من كتاب الجيب السنوى للاحصاءات العامة الجهاز المركزى للتعبئـة العامة والاحصاء ، ١٩٦٦ .

وتصبح أرضه له ، وتصبح مصر كلها للغالبية العظمى من سكانها وهم الفلاحون الذين « ان عاشوا أكلوا الدبان وان ماتوا ما يلاقوش الاكفان! » .

ان اهم ما يميز الريف المصرى هو تجانسه عبر العصور . ويقال عادة ان الفلاح لم يتغير كثيرا عن الفلاح المصرى القديم بقامته وهيكله ،وبجلبابه وبقسمات وجهه ، بعاداته ونقاليده ، بشادوفه وطنبوره ، ولكن الذى دام معه أيضا هو فقره ومرضه وأميته التى لم تستطع مصر بتاريخها الطويل ، منذ خمسة آلاف عام وبدولها المتعاقبة وبحكامها على التوالى ان يتغلبوا على هذا الثالوث المعروف (١) .

وتجمع الامثال العامية على أن الفلاح قد حكم عليه الى الابد بحالة هذه . وكان يدا خفية ثبتته على هذا الوضع الى أبد الآبدين ، وهو ما أشير اليه بخاصة الثبات أو الاستمرار (٢) . فالفلاح له أصل لا يغيره « أكل فوله ورجع لاصوله » ومهما تغير الفلاح وتحسن حاله وحسن شكله فانه فلاح فلاح « ما يغرك تحفيفى ، الاصل فى ربفى » .

وتدل الامثال العامية التى تشير الى لفظ « الفلاح » صراحة الى حقيقة واحدة تطابق واقعة الايدى ، وهى أن مشكلة مصر هى أنها لم تكن فى تاريخها لابنائها ، وبالتالى فلم تكن مطلقا للفلاحين الذين يكونون اكثر من نصف السكان . فالفلاح قد حكم عليه الى الابد بأن يكون تابعا للأرض لا صاحبا لها ، وقدر عليه أن يكون عبدا لغيره لا سيدا لنفسه . لن يتغير الفلاح وسيظل هكذا الى الابد ، بل ان التغير مستحيل « ان طلع من الخشب ماشة يطلع من الفلاح باشا » . يستحيل على الفلاح أن يصبح صاحب أرض ، ويستحيل على العبد أن يصير سيدا !

ولا تجدى مع الفلاح كل محاولات الاصلاح فالحال ميؤوس منه « عمر الفلاح ان فلح » ! حتى ولو نال الفلاح بعض حقوقه من مشرب أو مأكل أو ملبس أو مسكن فانه يظل فلاحا أى مستعبدا ، جاهلا ،

---

(١) يقول الشيخ الشربينى فى « هز القحوف فى شرح قصيدة أبى شادوف » : « ان أهل الريف طبعهم كثيف ، وأخلافهم رذيلة ، وذواتهم هبيلة ، ونساؤهم مزعجات ، وذلك من كثرة معاشرتهم للبهائم ، وملازمتهم لشيل الطين ، وعدم اختلاطهم بأهل اللطافة ، وامتزاجهم بأهل الكثافة كأنهم خلقوا من طينة البهائم .. فهم ملازمون للمحرات ، دائرون حول الزرع ، غاطسون فى الجلة والطين ، غير مكترثين بالصلاة والدين ، لا يعرف الواحد منهم غير الساقية والعارقلة ، وشيل الطين والجلة ، والعياط والفارة ، والطبلة والزمارة، اذا أقاموا أفراح لا تكون الا بالعياط والصياح ، وشاهدنا كثيرا من أفراحهم ، وما يقع فيها من عدم نجاحهم ، ان حصل منهم الكرم بالاضطرر « عن أحمد أمين . قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية . الفلاح ص ٢١٠ — ٣١١ ويقول أيضا : « ولكن نحمد الله الذى أراحنا من الفلاحة وهمها ، ولم تكن لابائنا ولا أجدادنا ، فلا الاجناد تطلبنى بحال ولا الديون يغلط فى عدادى .. فالفلاحة على كل حال بلية . « عن مقال عبد الخليل حسن : « صوت الصامتين يعلو » مجلة الكاتب ، أغسطس ١٩٦٤ .

(٢) الاب عيروط : الفلاحون ص ١٢ — ١٦ وأيضا جمال حمدان : شخصية مصر .

مريضا ، ذليلا ، وكأنه قد طبع على ذلك « الفلاح مهما أترقى ما تروحش منه الدقة ! » وكان طبيعيا أن يتحول وضع خمسة آلاف عام الى طبع. مهما قدم اليه من غذاء فانه يظل سيء التغذية ، ومهما قدم اليه من علاج فانه يظل مريضـا ، ومهما قدم اليـه من علم ومعرفة فانه يظل جاهلا « وكل الفلاح سنتين تفاح تضربه علقة ينزله جلوين » .

ومهما أتى الفلاح من خير الى الناس فانه غير مقبول بشخصه ، ومهما حرث وزرع وحصد وقدم محصوله لسكان المدينة فانه مرفوض لقذارته وجهله ومرضه ، يؤخـذ منه عمله ويرفض له وجوده كانسـان « يغور الفلاح بزيارته وحمارته » .

ويعمل الفلاح بلا أجر ، يعمل سخرة ، وقد تعمل قرية بأكملها سخرة ويقع العبء كله على كاهل القرية « العونة (السخرة) يا فلاحين قال من كل بلد راجل » فهذه ضريبة من ساعديه على أن يدفعهـا لصـاحب الارض أو للسلطان أو لفرعون .

إن اقصى ما يطالب به الفلاح هو قوت يومه ، أن يكفيه رزقه للعيش ، وأن يكون لديه الحد الادنى منه ، ما يستطيـع أن يقيم به أوده ، فاذا تحقق له ذلك أصبح سلطان زمانه « فلاح مكفى سلطان مخفى » .

ان أقصى ما يتمناه الفلاح هو المـاء ، وأن ينحدر اليه المـاء من أعلى حتى يستطيع سقاية الزرع ، وتقاس قدرة الفلاح بهذا المقياس « ان كنت فلاح ولك مقدرة على على فحلك (الجدول) من ورا » وواضح أن السقاية تتم بالطريقة الطبيعية بأن يهبط المـاء من أعلى الى اسفل دون أن يصعد المـاء من أسفل الى أعلى كما تفعل ماكينات الرى ، فالمـاء هبة من الله ، وصدقة الاقطاعى ، وكالمطر بالنسـبة للمزارع فى الصحراء « ان نطرت ع السلاح (سلاح المحراث) يا سعد الفلاح » . والفلاح يموت دون مائه فالمـاء حياته « ما يموت ع السد الا قليل الفلاحة » ، فالفـلاح ينتظر أن يروى الاقطاعيون أولا ثم يموت انتظارا لمـا يتبقى من ماء ليروى قيراطه.

وقبـل الثورة كان هنـاك ألفان اقطـاعيا يملكون خمس الاراضى ، ويستغلون ثلاثة ملايينا من الاجراء الزراعيين ، ودخل الاقطاعى ستون ألفا من الجنيهات . وكانت بعض العائلات تملك أكثر من ثلاثين ألف فدان بالمقـارنة الى ثلاثة ملايين من صغار الملاك ابتداء من خمسة أفدنة الى بضعة قراريط ، لايزيد متوسط دخل الفرد على ثمانين جنيها هو وأسرته. والملاك كلهم حاليا ثلاثة ملايينا ويبقى حوالى اثنا عشر مليونا لا يملكون شيئا ، ويقل دخلهم السنوى عمن يملك نصف فدان أو عن أقل درجة فى السلم الوظيفى . وتصور الامثلة الشعبية وضع من لا يملكون ، وهم الغالبية العظمى من الفلاحين . « لابيت ملك ولا طاحونة شرك » أو « لاالبيت ولا الغيط » . وبالتـالى فهو فلاح لا صـلة له بمـا يحدث فى الارض « لا له فى الطور ولا فى الطحين » ، ولا دور له فيما يحدث فى بلده .

ويدرك الحس الشعبى الاقطاع الجديد المتستر فى الريف « اللى ياكل كباب يبقى ورا الباب » ، وهذا الاقطاع الجديد هو المتستر فى ملاك العشرين فدانا الى المائة وهم ٢ر١٪ ويملكون ٢ر٢٥٪ من الارض أى أن واحد فى المائة من الملاك يملكون ربع الارض تقريبا ، وهى الطبقة التى ورثت مجتمع الـ ٢ر٪ الذى كان يملك ١٠٠ فدانا فأكثر أى حوالى ٢٧٪ من الارض . ومن ثم فقد اتسعت قمة الهرم من ٢ر٪ الى ٢ر١٪ أى الى حوالى ستة أضعاف . ثم لجأ الاقطاع الجديد الى تحويل الارض الى بساتين من ٩٤ ألف فدان سنة ١٩٥٢ الى ١٧٨ ألف فدان سنة ١٩٦٥ وهى زيادة بنسبة ٩١ ٪ .

فاذا كانت المساحة المنزرعة ستة ملايين فدانا ، وكان لدينا من الاجراء الزراعيين اثنا عشر مليونا يكون نصيب كل فلاح أجير نصف فدان ، وهذا هو الاصلاح الزراعى المنتظر . واذا كان متوسط دخل الفدان مائة جنيها سنويا على أحسن تقدير كان نصيب الفلاح الاجير من الدخل القومى ما يعادل خمسين جنيها أى أقل من نصيب دخل أقل موظف فى السلم الوظيفى . وعلى هذا النحو أصبح كل من يملك أكثر من نصف فدان أقطاعى يسرق غيره . فصاحب الفدان يأكل خبز فلاح آخر ، وصاحب الخمسة أفدنة يأكل خبز عشرة أجراء زراعيين ، ومالك المائة فدان يأكل خبز مائتين !

ويمكن لكل فلاح أن يزرع نصيبه من الارض وهو نصف فدان دون ما حاجة الى ادخال الآلات الحديثة التى تفيد فى حالة نقص الايدى العاملة ، وهذا ما يحدث فى الريف المصرى لان الزراعة الآلية يمكن أن تستغنى عن أربعة أخماس المزارعين أى عن عشرة ملايين فلاح أجير ، ولا يمكن للصناعة الآن أن تستوعب هذا العدد .

ويمكن ضم الانصاف أفدنة فى مزارع جماعية داخل قرية يشرف عليها الفلاحون أنفسهم ، ويتم بعدها تقسيم الدخل عليهم ، والريف مهيىء نفسيا لهذا النوع من المزارع الجماعية كما تدل الامثلة الشعبية « زى قواديس الساقية الصغير يشخ ع الكبير » أو « زى قواديس الساقية المليان يكب ع الفارغ » أو « الزرع زى الاجاويد يشيل بعضه » .

وحتى فى ظل الحكومات الوطنية كانت مصر للبرجوازية الوطنية ، ولم تكن لمجموع الفلاحين الذين يبلغون حوالى ١٧ مليونا من المواطنين أى أكثر من نصف عدد سكانها ، ولم يحدث مرة واحدة فى تاريخ مصر أن وجه الاقتصاد الوطنى لصالح الغالبية العظمى للسكان ، ولم يحدث مرة واحدة فى تاريخ مصر أن وزعت الدخول طبقا لاصحاب المصلحة الحقيقية وطبقا للعمل وحده . والفلاح أكثر عملا من العامل ، فانه يعمل فى الحقل من الشروق الى الغروب فى أسوء ظروف ممكنة بالنسبة لاترابه من المزارعين فى شتى أنحاء العالم ، فالارض بالنسبة له هى عرق وجهد « الارض مش شهاوى دى ضرب ع الكلاوى » .

ومع ذلك فنصيبه من الدخل القومى أضعف الانصبة خاصة بالنسبة الى تجار الجملة وملاك العقارات والمقاولين والمغنين والراقصات .

ولم يحدث مرة واحـدة فى تاريخ مصر أن وعت الفئات الاجتماعية الاخرى بمشكلة لمن خير مصر؟ ولصالح من يتم توزيع الدخل؟ فقد كان وضع العمال الطبقى هو نفس وضـع الفلاحين خاصـة وأن العمال الزراعيين يربطون بين الفئتين، ولكن الوعى العمالى الطبقى كان اسرع تكوينا وادراكا من وعى الفلاحين فى الريف ، فبدأوا فى أوائل هذا القرن بتكوين وعى طبقى منفصل ، واستطاعوا الحصول على امتيازات طبقية ، واقتربوا من طبقات الموظفين فى المدينـة ، وابتعدوا عن طبقـة الفـلاحين ومجتمع الريف . أما الطبقات المثقفة فلم تع حتى الآن وضع الفلاحين ، وما زالت أسـيرة طبقتها فى تفكيرها ، وما زال التخطيط يتم لصالح الاقلية المسـيطرة ، والطبقات السائدة ، ومن بيدهم السلطة واخـذ القرارات ، فى حين أن ٦٢٪ من سكان مصر يشتغلون بالزراعة . وقد قيل ان أهم ما يميز مصر هو التجانس والوحدة فى حين أن أهم ما يميزها هو أن هناك عدة أمصار داخل مصر ، كل منها يمثل دائرة مغلقة ، وكل منهـا تعيش بطريقتهـا الخاصة : الريف والمدينة ، الامى والمتعلم . ومن ثم فلم تكن مصر فى يوم من الايام ملكا لابنائها . فقـد توالى عليهـا الغزاة الطامعون من الخارج أو المستبعدون من الداخل ، لم تذهب خيرات مصر قط الى سكانها بل كانت دائما بقرة حلوبا لغيرهم ، فهم فى نفس الوقت غرباء عنها ، يأنسون بها ، لا تعطيهم شيئا ويرونها « أم الدنيا » .

لم يحدث مرة واحدة فى تاريخ مصر أن ساوى مجتمع القرية مجتمع المدينة ، فقد حرمت القرية نفسها من زراعتها وأرسلتها الى المدينـة ، واخذت المدينة كل حقوقها من ماء نقى للشرب ، ومجارى للتصريف ، وكهرباء للانارة ، وخدمات عامة ، وتخلفت القرية ، وشرب الفـلاح ماء النيل المطمى ونزح منزله كلما طفح ، واستضاء بمصباحه الزيتى ، فى حين انه لا يتعدى سكان المدن أكثر من ربع سـكان مصر حوالى ٥ر٢١٪ من تعداد السكان .

وكان طبيعيا أن ينشأ من هذا الوضع كثير من الامثلة الشعبية عن الوضـع الطبقى فى مصر « ايش جاب التين للتنين ، وايش جاب الترعة للبحر الكبير ، وايش جاب العبد لسيده ؟ قال : لدة طلعة ولده طلعة » . « واستعملت الصور الريفية عن استغلال الاقطاع للفلاح ، فمن يبدأ فى اخذ المحصول ينتهى الى أخذ الارض ذاتها . « اللى ياخد البيضة ياخد الفرخة » ، فقد أصبح المحصـول فى ذهن الفـلاح ملكا للغريب « اردب ما هو لك ما تحضر كيله تتغبر دقنك وتتعب فى شيله » ، كما أصبح كل ما يزرعه الفلاح نقمة عليه « وما تغرسه ايديه ينقلب عليه » ويكون جزاء الفلاح هو جزاء سنمار « ازرع ابن آدم يقلعك » ، وأصبح جهد الفلاح ضائعا ، مايجمعه فى سنة يضيعه فى لحظة « اللى تجمعه النملة فى سنة

ياخده الجمل فى خفه » . تعبر هذه الامثلة عن صورة الطغيان فى الريف بالصور الريفية نفسها ، فالنملة هى الفلاح الضعيف والجمل هو الاقطاعى الكبير . اصبح المحصول غريبا على الفلاح كما اصبح الفلاح غريبا على محصوله « ايش لك فى الحبوب يا جعبوب » . ويفرح الفلاح حين الحصاد ولكن المحصول ليس له « يا فرحة العولا (الوضيع الذى يعيش عالة على غيره) بلم الزرع لاصحابه » . فاذا حدث واخذ جزءا من محصوله فانه يعلف به مواشيه أو ينفقه على أرضه وسماده « اللى يعمل به الجدى يعلق به الحمار » (١) .

وفى مقابل هؤلاء المعدمين هناك الاقطاعيون الذين يملكون كل شيء . الارض ، والماء ، والطاحونة « ما خلاش فى القنانى شراب » ، والاقطاعى هو الواحد ، والفلاحون هم الكثير ، فالله واحد والخلق كثير « الجزار ما يخافش من كتر الغنم » ومهما تظاهر الاقطاعى بتحسين حال الفلاح فانه فى الحقيقة لا يرمى من وراء ذلك الا مصلحته الخاصة ، شراء صوته فى الانتخابات أو تكوين عصبة له لان « الحداية ما ترميش كتاكيت » ، وأصبح الفلاح تابعا للاقطاعى فى حياته ورزقه وصوته وأصبح « زى قواديس الساقية مشنوق من رقبته ورجلية » ، وبالرغم من أن نظام السخرة قد الغى سنة ١٨٩٣ فانه قد عمل به وقت الفيضان أو الدودة أو الجراد أو لحساب الاقطاعى . ومهما قدم الاقطاعى من انجازات للفلاحين فانه يعطيهم قيراطا ويأخذ عشرة ، ولم لا ما دامت الزكاة واحدا على أربعين من الدخل ، لا تزيد على ٥ر٢٪ ، وما دامت الصدقة ليست لها حدا أدنى « قالوا شكرنا غنام غنام طلع حرامى » ، فالجمعية التعاونية اتت للتسويق ، والفلاح ما زال يشتكى من موظفيها ، ولجان العشرين كونت لتحرير الفلاح من سيطرة الاقطاعى ولكن تسلل اليها الاقطاعيون القدامى والجدد كما حدث فى كثير من الحالات ، واصدار قرارات بحل اللجان كما صدرت قرارات من قبل بتشكيلها !

ويحمى الاقطاعى الكبير الاقطاعى الصغير ، والدولة على رأس هذا الهرم الاقطاعى كله والحامية له ، ولا ينتظر أن تكون الدولة فى جانب الفلاح « هى القطة تاكل ولادها ! » (٢) .

وفى هذا الوضع أصبح السلوك الامثل هو الطاعة « اربط الحمار مطرح مايقول لك صاحبه » وأصبح الفلاح « أقرب م المعزة للرباط » يفعل ما يؤمر به . والطاعة تقوم على الجهل والجهل يغذى الطاعة ويقويها

---

(١) يتحدث الشيخ الشربينى عن الملتزم قائلا : « والفلاح يربى الدجاج وقد لاياكل منه شيئا ويحرم نفسه وعياله من خوفه من الضرب والحبس ومثل الدجاج السمن فيبقيه لاجل هذه البلية » المقال المذكور ص ١٤٠ .

(٢) « لا يعرف تاريخ مصر من ينكر أن الطغيان والبطش من جانب والاستكانة أو الزلفى من الجانب الآخر هى من أعمق وأسوأ خطوط الحياة المصرية عبر العصور . » جمال حمدان : شخصية مصر ص ٤٧ .

« ان دخلت بلد تعبد عجل حش واطعمه » فالفلاح يساير الناس ويعطى صوته للعمدة وهو مع ما يطلب منه . ومع الطاعة يدخل الايمان بالقضاء، والقدر والبخت والنصيب « قيراط بخت ولا فدان شطارة » وقد أدى هذا الرضع أيضا بالفلاح الى الذل والمسكنة والرضا بالضيم « أن عضنى الكلب ماليش ناب أعضه وان سبنى الندل ماليش لسان أسبه » كما انتهى بالفلاح الى تملق السيد « ان كان لك حاجة عند الكلب قول له يا سيد » فهذه حيلة العاجز ، ووقع الفلاح فى السلبية المطلقة « بايده ولا بالمنجل» مع ان اليد القابضة على المنجل قد أصبحت فى الدول الاشتراكية رمزا لثورة الفلاح ! (١) .

والفلاح المصرى من اشد فلاحى العالم سوءا للتغذية ، حافى القدمين، جلبابا واحدا فى السنة ، ينزل هو وماشيته فى دار واحد ، لا يرى اللحم الا مرتين فى السنة ، عيد الاضحى واحدى الموالد المحلية ، وفاء لنذر أو قدوما لضيف أو سقوط دجاجة من أعلى السطح ! . ونظرا لمقدار الجهد المبذول ، واعتمادا على العمل اليدوى دون الآلة فان سوء التغذية يتحول لديه الى جوع حقيقى (١) . وكل ما يرجوه الفلاح هو ما يقيم به أوده لا يطلب أكثر من ذلك « اللى عنده عيش وبله عنده الفرح كله » ، ويقوى فيه ذلك الايمان بالقضاء والقدر ، والايمان بالطبقات ايمانا دينيا ، وبأن الناس ينقسمون بالطبيعة الى فلاح وموظف حكومى ! الخبز وحده هو ما يقيم الاود ولا شىء سواه وهو أقصى ما يبغى الفلاح « إن حضر العيش يبقى المش شبرقة » ، وكذلك فى الملبس يرضي الفلاح «بأقل القليل ، بأسوء لباس ما دام يعيش « ان لبست خيشة برضه عيشة ». وتكون مهمة الزرع هى الكفاية لا الغنى أى القوت لا الحياة الناعمة «الزرع أن غنى ستر » .

---

(١) واذا قلنا الاوتوقراطية « فقد قلنا جرثومة الطغيان » نفس المصدر ص ٥٢ .

« وليس يقصد بالفرعونية فى هذا فرعون وحده بطبيعة الحال بل وتلك الشرنقة الكثيفة من الاقطاع والكهان والموظفين من القمة حتى « شيخ البلد » فكان هيكل المجتمع يتحلل فى عناصره الاولية الى : ملكية أوتوقراطية طاغية تعتمد على أعمدة ثلاثة: لاندوقراطية اقطاعية عامة (ملاك الارض) ، ونيوقراطية اقطاعية هى الاخرى متورمة (رجال الدين) الى جانب بيروقراطية منتفخة متضخمة ، والكل يقوم على قاعدة عريضة من بروليتارية فلاحة مسحوقة ، نفس المصدر ص ٥٤ .

« كان الاقطاع هو القاعدة الاصولية والاستغلال المطلق هو الامر اليومى . والقد كانت السخرة والكرباج والتعذيب من وسائل الارهاب منذ الفراعنة وحتى العثمانيين » وكانت تتدرج على كل المستويات ابتداء من الحاكم خلال الباشا والعمدة حتى الخفير النظامى نفس المصدر ص ٥٥ .

« فمن ناحية أخرى بحث الفلاح عن التعويض من المياه فى الحياة الاخرى ؛ فكان الدين ملجأه ومهربه .. ومن ناحية أخرى كانت الحياة الجديدة تعويضا عن الحياة الجيدة . » نفس المصدر ص ٥٩ .

(٢) « أما الفلاح فى نظر الحكومة فهو يظل دائما القاصر الذى ينبغى أن تامره بكل شىء والعاجز الذى يجب أن تتوب عنه » عيروط .. ص ٣٥ .

ويتمثل الفقر فى دين الفلاح فكثيرا ما يحدث أن يخرج الفلاح مديونا بعد جهد عام فى شق الارض وكأنه يعمل سخرة بقوت يومه الذى تكفله له الارض ، الحقل والقناة ، حتى أصبح الدين مرتبطا فى ذهنه بالزرع « اداين وازرع ولا تداين وتبلع » . فاذا صرف الفلاح قرشا يقال له لكن تضيع وتبعزق ولا تخلى فلوس واحنا خايفين ينكسر عليك مال السلطان » فالسلطان له حق فى مال الفلاح كله ، ومال الفلاح هو وديعة السلطان لديه ! ويرد الفلاح « وانا مكسور على من مال السلطان قرشين » فكل مال الفلاح دين عليه للسلطان . وتزيد الضرائب عليه وهو لا يجد قوته ، وتفرض عليه الجباية الجديدة وهو لا يجد الخبز « قالوا الجمل اعقلوه قالوا هو قايم بطنه » .

وقد أدى الفقر بالفلاح الى القناعة والاكتفاء بأقل القليل وضياع روح الثورة والطموح « ان فاتك لبن الكندوز عليك بلبن الكوز (الماء) » فى مقابل ساكن المدينة الذى يغلب عليه التطلع الطبقى والذى يصبح ويمسي على أمل الصعود درجة أسوة بمن فوقه ، وأصبح الفلاح « من عيلة أبو راضى ، المشنة مليانة والسر هادى » . أصبح دواء الفلاح ليس الثورة بل زيادة فى الارهاق وامعانا فى الذل « جمل بارك من عياه قال حملوه يقوم ! » وأصبح الفلاح يلعن الغلاء والفقر « الله لا يرجع الغلا ولا كياله » ويلجأ الى الله ويعزى نفسه بالقدر .

والإمية هى الاقنوم الثانى من الثالوث المقدس : الفقر والجهل والمرض وهم الاميه الابجدية أولا حتى يمكن بعد محوها أن يتصل الفلاح اتصالا مباشرا بالفكر وأن يمارس الفهم ويتعلم التفسير ، ويصيب ويخطىء فى تعامله مع المكتوب . وفى مثل هذه المجتمعات التقليدية يمكن محو الامية الحضارية بالطريق الشفاهى عنطريق السماع كما كان القدماء يفعلون ، ويمكن لوسائل الاعلام الحديثة المساهمة فى هذا الطريق بعد توجيهها لخدمة الاغلبية . وبالامية استطاع الاقطاع أن يسوق الفلاحين كما يريد « اللى بيقول حه يسوق العجول الكل » . وقد استطاعت كوبا أن تمحو الامية من الريف فى عام واحد أغلقت فيه المدارس والجامعات ، ونزل الجميع الى الريف ، وما أيسر ذلك عصر خاصة وأن الجامعات يتخرج منها عشرات الالوف ينتظرون التوظيف عاما حتى يتم توظيفهم عن طريق القوى العاملة .

والمرض هو الاقنوم الثالث من الثالوث المقدس ، وهو يمثل حلقة مفرغة فى الريف اذ تصرف الدولة ملايين من الجنيهات للقضاء على البلهارسيا ثم تعود من جديد من الحفاء أو شرب ماء النيل أو الاستحمام فى القنوات مع أن استعمال طرق الوقاية اقل تكلفة واقصر طريق للشفاء. وفى الريف ٩٠٪ من الفلاحين مصابون بالبلهارسيا ، ٦٥٪ مصابون بالملاريا ، ٦٪ مصابون بالعمى الكامل ومع ذلك فهناك ٨٠٪ من الاسرة فى المدن !

وبالرغم مما يتم فى كل عصر من تحسين لاحوال الفلاح فان وضعه

العام ما زال كما هو ، لم يتغير كثيرا ، لان هذا التحسين لم يأت بثورة داخلية من الفلاح نفسه بل كهبة من الحكومة له ، يقاطعها الفلاح لان صورة الحكومة لديه هي صورة الملتزم والباشا والاقطاعي والمشرف الزراعي والمهندس وموظف الجمعية التعاونية وأمين الاتحاد الإشتراكي والغفير والعمدة وناظر المحطة وساعي البريد ، فهو يقاطع مراكز الخدمة الاجتماعية ونوادي الريف وقصور الثقافة . الفلاح كما هو لم يتغير يعمل بالدين ، ويجرى وراء قوت يومه « قالوا أبو فصادة بيعجن القشطة برجليه قال كان يبان على عراقيبه » .

ولن تجدى أصناف الحلول شيئا ، فالحل فى مشكلة الارض ذاتها التى ما زالت باقية : اثنا عشر مليونا من الاجراء الزراعيين لا يملكون شيئا ، ومن يملكون أكثر من عشرين فدانا حتى المائة فى الغالب يقطنون فى المدينة واصاب المناصب العالية ، فلا تجدى الاصلاحات الجزئية شيئا فى اعادة توزيع الدخل بين الفقراء مرة أو بين الاغنياء مرة ولكن لم يحدث حتى الآن توزيع الدخل بين الفقراء والاغنياء « قالوا للجمل زمر قال لا شفايف ملموسة ولا صوابع مفسرة » .

والآن ، ان قصة الارض فى مصر هى قصة الطغيان (١) ، فالارض لم تكن للفلاح ابدا بل كانت ملكا للاقطاعي فى صورة فرعون أو لمحمد على أو ممثله أو للاقطاعي الكبير أو الصغير . وحتى الآن فان خريطة ملكية الارض فى مصر تدل على تسطيح الاقطاع بعد تعميقه وهو ما يسمى بالاقطاع الجديد الذى يتمثل فيمن يملكون ابتداء من عشرين فدانا حتى مائة وهم يمثلون ٢ر١ ٪ من الملاك ويملكون ٢ر٢٥ ٪ من الارض أى أن عشر الملاك يملكون ربع الارض ! ومن يملكون من خمسة الى عشرة فدادين يمثلون ٣ر٤ ٪ من الملاك ويملكون ٧ر١٧ ٪ من الارض أى أن أقل من ٥ ٪ الملاك يملكون حوالى خمس الارض . أما من يملكون أقل من خمسة فدادين فانهم يمثلون ٥ر٩٤ ٪ من الملاك ويملكون ١ر٥٧ ٪ من الارض أى ان تسعة اعشار الملاك يملكون نصف الارض ! لقد كان عدد الملاك قبل الاصلاح الزراعي سنة ١٩٥٢ حوالى ٨٠١ر٢ الفا من الملاك واصبح سنة ١٩٥٦ — ٢١١ر٣ الفا من الملاك ، اى لم يزد عدد الملاك اكثر من نصف مليون مع ان المعدمين حوالى اثنا عشر مليونا ! .

وان ما يهدد الريف الآن خطورة الاقطاع الجديد اذ يعامل المالك حتى ولو كان بضعة قراريط الاجير كما يعامل الاقطاعي الكبير المالك الصغير ، ويقوم بتمثيل دور الاقطاعي القديم على المالك الصغير ، كما يعامل صاحب الخمسة افدنة من يملك أقل منه معاملة الاقطاعي الكبير ، ويعامل مالك العشرة افدنة من يملك اقل منه معاملة الاقطاعي ، ويعامل مالك العشرين فدانا من هم اقل منه معاملة الاقطاعي .. الخ . ويستمر الاقطاع القديم فى صورة جديدة من حيث البناء النفسى .

---

(١) هز القحوف ص ٥٧ ..

جمال حمدان : شخصية مصر — ص ١٢ .

هذا بالاضافة الى الملاك الغائبين الذين يقطنون المدينة ويزاولون مهنا أخرى غير الزراعة ، فيأخذون من الدخل القومى مرتين بحكم الوظيفة . فهم ملاك فى القرية ، والملكية وظيفة وهم موظفون فى المدينة وتلك وظيفة ثانية . فاذا كانوا يملكون مائة فدان فى القرية فانهم يستحوذون على الدخل القومى لمائتى فلاح أجير ، واذا كانوا فى نفس الوقت موظفين فى المدينة فى الدرجة الاولى فانهم يستأثرون بالدخل القومى لعشرة موظفين فى المدينة ، وان كانوا رؤساء مجالس ادارات أو مديرين أو رؤساء دور الصحف فانهم يستولون على الدخل القومى لاكثر من خمسين مواطن فى المدينة ! وساكن المدينة مثل الاجنبى يطرد أصحاب الارض ثم يستعملهم أجراء « حداية من الجبل تطرد أصحاب الوطن » .

ولما ارتبط الفلاح بالارض ، وسقط عليها عرقه ، وسال فيها دمه وتوارى فيها جسده ، فهو قطعة من الارض وهى جزء منه ، أما المالك الغائب الموظف بالمدينة الذى لم تطأ قدماه الارض الا سياحة ، ولم تشق سواعده التربة فهو غريب على الارض ، دخيل عليها . وقد عبر الحس الشعبى عن هذا الامل الدفين « الارض لمن يفلحها » قائلا « اللى غيطه على بابه هنيا له » ، فالملكية وظيفة ولا يمكن لمحافظ أو مدير أو موظف أن يمتلك قيراطا لانه فى هذه الحالة تكون له وظيفتان . والارض ليست مكانا للاستثمار فالمال لا يولد المال ، والاستثمار دون جهد هو استغلال وتوظيف للآخرين . ولا يقال أن صاحب راس المال يهتم ويدور على المستأجرين ويجمع ويقاضى ويحاسب لان العمل هو العمل فى الحقل ، لابد وأن يكون من نوعية الانتاج . وقد وعى الحس الشعبى أيضا أن من زرع شيئا يحصده لنفسه « اللى تزرعه تقلعه » ، وكذلك « ازرع كل يوم تاكل كل يوم »، وأيضا « ان كان زرعك استوى بادر واحصده » . فالارض لمن يفلحها،ولا تنتج الارض الا لمن يعمل عليها «الارض تضرب وياأصحابها»، ومن يعمل هو الذى يأكل ومن تغوص قدماه فى الطين هو صاحب المحصول لا ساكن المدينة .

ان مشكلة الارض فى جوهرها هى مشكلة سياسية قبل أن تكون مسألة اقتصادية ، فهى مشكلة تحرير الفلاح واعطاء أرضه له . وتوزيع الاراضى الجديدة للمعدمين أو للأجراء الزراعيين من شأنه ربط هؤلاء بالارض ، وبعبارة أدق اعطاؤهم الارض التى عملوا عليها وهم أجراء . بذلك يتم التحرر السياسى ، ويتحقق تحرير الفلاح من الاقطاع القديم والجديد ، وتؤدى الارض وظيفتها فى اشعار الفلاح بأن الارض له وبأن مصر له ، ويمكن بعد ذلك أخذ مستوى الانتاجية فى الاعتبار ، وضم الملكيات الصغيرة فى مزارع جماعية فى صورة تعاونية أو غيرها . ومن ثم يتغير البناء النفسى الذى ورثه الاقطاع الجديد من القديم ، وينشأ بناء جديد وهو أن الكل عمال فى الارض ، مواطنون فى الدولة .

والحس الشعبى يعلم أن الوعود كثيرا ما تضيع هباء . وكثيرا ما تندر على خطب العرش « وستعمل حكومتى على ... » ، وكثيرا ما سمع عن بناء القرية وعن ادخال الكهرباء والمياه النقية والمدارس والمستشفيات

والمطاقىء حتى الف هذه الوعود ورد عليها بقوله « اديني اليوم صوف وخد بكره خروف » . كذلك يدرك الحس الشعبى أن تحقيق ذلك كله لا يتم بالتمنى « زرعت شجرة لو كان وسقيتها بمية ياريت طرحت ما يجبش منه » . ويتمنى الفلاح لو أصبح قيراطه فدانا وبلحته نخلة وشجرته بستانا « اشترى بدرهم بلح بقى له فى الحى نخل » ويتم للاقطاعى ذلك بالفعل بالطرد والتشريد ووضع اليد .

ولكن بعض الامثلة الشعبية تدل على امل فى التغيير بمعجزة ستكون حادثة العصر بالفعل ، ويؤرخ بها عصر جديد ، ويكون هناك عصر ما قبل الفلاح وعصر ما بعد الفلاح ، وسيأتى هذا العصر عندما يتحرر الفلاح من الخوف أولا ، فالاقطاعى لا يستطيع أمامه شيئا ، وعندما يتكلم ويقاوم « اللى يخاف من العرسة ما يربيش كتاكيت » ، وما دام الزرع بجهد الفلاح فلن يقو أحد على سلبه منه « اللى يزرع ما يخافش من العصفور » . وقد صرخ الافغانى من قبل « عجبت لك أيها الفلاح المصرى، تشق الارض بفاسك ، فلماذا لا تشق بهذا الفأس رؤوس ظالميك ! » وليست من الصعب القضاء على الاقطاع فى الريف فقد قضت الثورة على مجتمع النصف فى المائة الذى كان يملك خمس الاراضى ، ولا يستمر الاقطاع مع ثورة الفلاحين « ولا شجرة الا وهزها الريح » فاذا كان الاقطاع قويا فى الريف فثورة اثنا عشر مليونا من المعدمين اكثر قوة « يا حداية الصقر وراكى »

ولما كان الاقطاعى يستعمل القوة كما حدث فى قرية كمشيش وغيرها من القرى لان « الفرخ العريان يقابل السكين » لذلك لزمت المقاومة الفعلية للأقطاع . ود الاقطاعى ان يكبل المعدمين الى الابد « عقال البهيم رباطه » واصبح المثل سائراً « قيد بهيمك يبقى لك نصه ، اربطه يبقى لك كله » .

وتعبر كثير من الأمثلة الشعبية عن الثورة الكامنة فى نفوس الفلاحين. فلا يتم خلاص الفلاح بترك الارض وهجرته عنها بل بثورته على الاقطاعى « قالوا للعبد سيدك راح يبيعك قال يعرف خلاصه ، تهريش قال أعرف خلاصى » ، كما تطالب كثير من الامثلة الشعبية وتدعو الفلاح الى المطالبة بالحياة الكريمة ورفض الذل والهوان « العيش من العيش والدناوة ليش». فاذا اتهم الفلاح بسرقة الاقطاع وبالتعدى على ملك غيره فعليه بالثورة والمقاومة الفعلية « ان سموك حرامى شرشر منجلك » ، والثورة عاجلة فقد صبر الفلاح اكثر مما ينبغى « قضيت العمر فى قهر هو العمر كام شهر » وقد نضجت الثورة الآن « العيش مخبوز والميه فى الكوز » .

وثورات الفلاحين ليست غريبة على الشعب ، فقد قام الهوارة بالثورة قبيل قدوم نابليون ووزعت الاراضى عليهم ، وانفصل الصعيد ، كما حدثت من قبل ثورة القرامطة وثورة الزنج . ويزخر التاريخ الوطنى بثورات أخرى مماثلة مثل ثورة عبيد القاهرة ، والثورة المهدية ، وثورة

ابن الفلاح الشعشاع ، وقد قام العربان بثورات زراعية ، وقام فقــراء المدن بثورات العوام . وقام عبيد القاهرة بثورة الحرافيش . وثورة الفلاحين ليست بدعا فقد قامت الثورات المسلحة على أكتاف الفلاحين فى روســيا والصــين وفيتنام وكوبا ، وأصبح الفلاحون الآن هم قاعدة الثورة وقادتها ، ويصرخ الآن الريف المصرى معلنا أخذ زمام المبادرة « كل الجمال بتعارك الا جملنا البارك » .

ويحتوى الريف فى العــالم الثالث على امكانيات ضــخمة للثورات المسلحة ، فالفلاح مرتبط بالارض كارتباطه ببندقيته ، والتوفير من أجل شراء الجاموسة لا يكثر فى شىء عن التوفير لشراء السلاح ، فالسلاح هو وسيلة الدفاع عن أرضه ضد جيرانه ما دام لا يستطيع مقاومة السلطة ، وهو الوسيلة للدفاع عن شرفه ، وقد استعمله بالفعل ضــد الطغيان فى ثورات الريف (١) .

وبالثورة يمكن تحويل الوهم الى واقع ، وتتحول حلقات المصاطب والتدخين الى لقاءات للوعى والتثقيف ، وتلك مهمة طليعة المثقفين الذين يتخلون على مناصبهم وينزلون للريف ويتعلمون منه كما ترك كاســترو المحاماة ونزل الى الريف ، وكما ترك جيفارا الطب وغاص فى الاحراش .

فى ذلك الوقت تصبح السلطة للأغلبية ، وتحدث نقطة التحول الخطيرة فى تاريخ مصر كما تحول مجرى النيل ، وتقوم دولة الفلاحين والعمــال الذين يكونون ثلاثة أرباع الشعب ان لم يكن كله لان كل من يعمــل فهو عامل ، فالفلاح عامل فى الحقل ، والعامل عامل فى المصنع ، والمثقف عامل فى الفكر ، والجندى عامل فى الميدان ، والموظف عامل فى الادارة ، اى أنها دولة الطبقات الكادحة . ولا يقال ان الفلاحين ضعفاء فهم الغالبية العظمى من الشعب ولديهم امكانيات الثورة .

ومن ثم لا تكون مصر « أرض المتناقضات » بل أرض المتجانســات ، ويأخذ التجانس الحضارى مضمونه الاجتماعى والسياسى (٢) .

---

(١) الامثلة كثيرة فى : لويس عوض : تاريخ الفكر المصرى الحديث .

(٢) جمال حمدان : شخصية مصر ص ١٢ .

كاميلو توريز
القديس الثائر

حياة المواطن ثورته ، وثورته تطويره للواقع الذى يعيش فيه تحقيقا لرسالته ، فالمواطن الذى يعيش على وطنه فانه يتعيش عليه ، يفنى ولا يبقى له ذكر ، وكانه لم يوجد . اما الذى يطوره ويغيره ويحقق رسالته ، فانه يعيش له ، ويعطيه حياته ، ويخلد فيه : ولا يرضى الا بان يسقط فيه شهيدا كما فعل كاميلو توريز عندما سقط شهيدا فى ١٥ فبراير سنة ١٩٦٦ .

اولا — حياته واعماله :

ولد كاميلو توريز Camilo Torres فى بوجوتا ، عاصمة كولومبيا فى ٣ فبراير سنة ١٩٢٩ وتنتمى اسرته الى طبقة راقية فى العاصمة كان ابوه طبيبا مشهورا للاطفال ، ثم أصبح عميدا لكلية الطب ، وتنحدر أمه من أسرة عريقة . أما اخوه ، فانه الآن من أفضل اخصائى الاعصاب فى كولومبيا ، ويشغل حاليا كرسى الاعصاب بجامعة مينسوتا Minnesota بالولايات المتحدة الامريكية .

اصطحبه والده ، وعمره سنتان الى اوربا ، فعاش فى أسبانيا وبلجيكا حتى الخامسة . وبعد عودته الى كولومبيا ، أنهى دراساته الاولية والثانوية بالمدارس الوطنيه . والتحق بكلية الحقوق بجامعة كولومبيا الوطنية ، ولكنه لم يشعر بميل نحو القانون ، بل شعر بميل نحو الصحافة فاشترك فى نشر احدى الجرائد الكولومبية .

وقضى توريز سنوات شبابه الاولى فى خضم الحياة الاجتماعية الراقية ، وتعرف على احدى بنات مونتالفو ، أحد زعماء الحزب المحافظ ، والذى أصبح وزيرا عدة مرات ، والذى أصبح فيما بعد سفيرا لكولومبيا لدى الفاتيكان ، ثم نائب رئيس الجمهورية ، وكانت أسرته متدينة فقدمته الى الدومينكان الفرنسيين ، وهنا شعر توريز فى نفسه لاول مرة برسالته الدينية ، فقرر الرحيل الى دير الدومنيكان فى شرق بوجوتا . ولكن أمه عارضته فى ذلك ومنعته من الرحيل فى آخر لحظة ، ففضل الدخول فى المعهد الدينى Séminaire واصبح راهبا سنة ١٩٥٤ .

ثم أرسله كاردينال بوجوتا الى جامعة لوفان الكاثوليكية للتخصص فى علم الاجتماع حتى يمكن الاستفادة به بعد ذلك فى ادارة الاعمال الاجتماعية للأسقفية ، فقضى أربع سنوات فى بلجيكا ، اهتم أثناءها بعديد من المشاكل الاجتماعية ، خاصة بؤس المدن الكبيرة ، وزار عددا من البلاد

الاوربية ، وشارك فى باريس مع الاب بطرس فى نشاط احدى الجمعيات الدينية مما يدل على أن النشاط الدينى كنشاط اجتماعى كان موجودا لديه وهو ما زال فى مرحلة التكوين . وفى نهاية دراسته فى لوفان عين نائب المدرسة الامريكية اللاتينية التى أسستها الاسقفية البلجيكية من أجل تكوين الرهبان فى امريكا اللاتينية . ولكنه لم ينس وطنه ، وكان دائم التفكير فيه ، فكون عدة منظمات ، وعلى رأسها « الجماعة الكولومبية للبحوث الاقتصادية والاجتماعية » من أجل تجميع الطلبة الكولومبين فى أوربا . وعقد الاجتماع الاول فى بروكسل سنة ١٩٥٨ . وبعد أن قدم دبلوما عن « مستوى المعيشة فى بوجوتا » ، حصل على ليسانس علم الاجتماع سنة ١٩٥٨ .

رجع توريز الى كولومبيا بعد زيارة سريعة للولايات المتحدة الامريكية، وعينه أسقف بوجوتا الجديد مرشدا Aumônier للجامعة الوطنيه ، ثم أستاذا لعلم الاجتماع فى كلية الاجتماع . وقد لاءم العمل الجديد روح الراهب الشاب وطبيعته ، فقد كان شخصية محبوبة ، واسع الافق ، ذا نشاط جم بين أوساط الطلاب والزملاء ، مما زاد من شعبيته . وفى ذلك الوقت ، قام بعدة دراسات عن المشاكل الاجتماعية فى كولومبيا ، خاصة فيما يتعلق بظاهرة العنف ، وبالاصلاح الزراعى ، وبؤس النجوع bidonvilles حول المدن الكبيرة ، والبناء الاجتماعى للبلاد .. الخ ، وقد ذاعت آراؤه فى ابحاثه ، ومحاضراته العامة ، ودروسه فى الجامعة ، وندواته ، ومقالاته ، ودراساته التى قدمها الى عديد من المؤتمرات العلمية ، وأحاديثه الصحفية . كما دخل فى عديد من التنظيمات واللجان الشعبية ، جعلته دائم الاتصال بالشعب ، وموضعا لثقته ، وكون مع بعض زملائه « حركة الجامعيين واعضاء هيئة التدريس الاحرار للتنمية القومية » ، وشارك سنة ١٩٥٩ فى اعداد مشروع قانون سيصبح فيما بعد نقطة بداية للحركة الوطنية فى كولومبيا .

وينتهى نشاط الجماعة فى آخر سنة ١٩٦٢ بعد الصراع الذى نشأ بين طلبة الجامعة ومديرها ، فقد حدث أن قام الطلاب بمظاهرات عامة ، ادت الى بعض الاصطدامات الخطيرة فى الطريق العام ، كشأن كل المظاهرات الطلابية ، مما دعا مدير الجامعة الى فصل طالبين ينتميان الى الحزب الشيوعى من الجامعة ، دون تحقيق سابق. وقد رد الطلبة على ذلك باضراب عام ، وبسلسلة من اعمال العنف فى حرم المدينة الجامعية ، أيد كاميلو توريز موقف الطلبة ، بالرغم من ادانته لاعمال العنف التى لا سبب لها ، وطالب مع زملائه وعميد كلية الاجتماع مدير الجامعة بالرجوع عن قراره بفصل الطالبين ، ولكن مدير الجامعة أصر على رفض الطلب ، ومنذ ذلك الوقت ظهر كاميلو توريز امام الرأى العام كمدافع عن حقوق الطلبة ، كما ظهر الصراع على انه صراع بين مدير الجامعة والمشرف الاجتماعى ، ولما كان أسقف بوجوتا يريد ابعاد الرهبان عن النشاط السياسى ، فالكنيسة جزء من السلطة الحاكمة ، امر توريز بترك منصبه كمرشد اجتماعى ، وكأستاذ كرسى علم الاجتماع ، فقدم توريز استقالته

طاعة منه لرؤسائه فى الكنيسة . ومنذ ذلك الحين وصفته الصحافة والاسقفية والهيئات الحكومية بأنه وقع اسير للشيوعيين أو عميلا لهم !

كانت هذه هى البداية . بعدها شارك توريز فى الحياة السياسية فساءت علاقته برؤسائه داخل الكنيسة . بعد ان غادر الجامعة ، عينه الكاردينال فى معهد الادارة الاجتماعية الملحق بالمدرسة العليا للادارة العامة واصبح النائب الاول فى احد الاديرة فى بوجوتا ، ولكنه استمر فى ممارسة دعوته الدينية داخل ابحاثه فى العلوم الاجتماعية وانضم كعضو فى عديد من التنظيمات ، يعبر فيها عن آرائه فى تجديد الابنية الاقتصادية والاجتماعية فى كولومبيا ، ثم أصبح عضوا فى مجلس ادارة المعهد الكولومبى للاصلاح الزراعى ، المكلف بتطبيق قانون سنة ١٩٦٢ للاصلاح الزراعى ، وأسس مزرعة نموذجية ، وعديداً من الجمعيات التعاونية فى الحى العمالى ببوجوتا . وزادت اتصالاته الاجتماعية بعدد من المواطنين رجالا ونساء ، بصرف النظر عن ثقافاتهم وأيديولوجياتهم التى ينتمون اليها ، تجمعهم جميعا الرغبة فى الاصلاح ، وعبر لهم عن آرائه التى اعتبرها اعداؤه لاجلها « ثوريا » قبل أن يعرف هو نفسه انه كذلك . وقد انتهى بمواقفه هذه الى الاصطدام بالهيئات الحكومية ، ومراكز التخطيط الاقتصادى بها التى تقوم عليها الاقلية الحاكمة ، وكذلك برؤسائه فى الكنيسة الذين كانوا ينظرون اليه بعين الحذر ، ولكن مواقفه الجذرية حولته الى زعيم شعبى فى الاوساط التى تنشد التغيير : المثقفون ، والتقدميون ، والنقابيون ، والطلبة والجماهير المعدمة فى المدن الكبيرة . وهنا علم توريز ان قلب الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية لا يمكن أن يتم الا بتوحيد جهود كل من يريدون تحقيقه ، بصرف النظر عن ايديولوجية كل منهم ، فاتصل بكل الاتجاهات السياسية والهيئات النقابية ، والجماعات الطلابية والثقافية ، وقرر البدء فى العمل . لم تكن مهمته سهلة لانه بالرغم من تعاطف الجميع معه الا ان البعض منهم لم يولوه ثقتهم لانه راهب ، خاصة امام الشيوعيين الذين رأوه ما زال خاضعا لرؤسائه فى الكنيسة التى ترفض اشتراك الرهبان فى العمل السياسى .

بعد ذلك اخذ الوضع الاجتماعى والاقتصادى والسياسى فى كولومبيا فى الانهيار يوما بعد يوم ، واصبحت بعض الاوساط الحكومية التى تود التغيير عاجزة عن أن تفعل أى شىء ، واصبح رئيس الجمهورية اكثر عجزاً . واشتد الغليان قبل الفترة الانتخابية فقرر توريز البدء بالعمل ، ففى اواخر سنة ١٩٦٤ اقترح تكوين حركة سياسية تجمع كل العناصر التقدمية ، واجتمع انصار هذه الحركة لاول مرة لدى رئيس تحرير احدى الجرائد ، ثم فى اليوم نفسه مساء لدى توريز ، وقرروا بدء العمل الثورى بطريق شرعى مع التأكيد على ضرورة وحدة القوى الثورية ، واستبعاد كل عوامل الفرقة بينها . وحدث الاجتماع الثانى فى أوائل سنة ١٩٦٥ وضم كل ممثلى الاتجاهات التقدمية ، وكونت لجنة برئاسة توريز من أجل كتابة بيان يلتزم به الجميع . وبعد قراءة جزء من البيان فى ١٢ مارس ١٩٦٥ ، قوبل بحماس شديد ، ثم اذيع على الناس جميعا فى ١٧

مارس بعنوان « بيان لحركة الوحدة الشعبية » وكان النجاح الذي لاقاه البيان عند الشعب منقطع النظير ، وانتشر فى أرجاء البلاد ، وانضمت اليه كل الاوساط التقدمية والتفت حوله الجماهير ، أما الاوساط الحكومية ورؤساء الكنيسة فقد عادوه ، ووقفوا ضده ، وبدأ الصراع بينهم وبين توريز . والبيان هو بداية تجمع « الجبهـــة المتحدة للشعب الكولومبى» التى أيدها الحزب الاشتراكى الديموقراطى المسيحى ، والحركة الثورية الليبرالية. والطليعة الوطنيـة الثورية ، والحزب الماركسى اللينينى « من انصار النموذج الصينى » ، والحركة العمالية ، والطلبة والفلاحون أنصار ٧ يناير ، والرابطةالوطنية الشعبية ، والحزبالشيوعى الذى انضماخيراً بعد طول تردد من أجل تقوية الجبهة المتحدة ، والسيطرة على جريدتها. ولكن سرعان ما تخلت الجماعات المختلفة عنها واحدة تلو الاخـرى ، أما بدافع من الحسد والغيرة من مؤسس الجبهة بعد ان نجحت مظاهراتهـا فى عديد من المدن ، وأما لصعوبة تكوين لجان محلية فى غيـاب القـادة القادرين على تجنيد القواعد . هذا بالاضافة الى نقص فى التنظيم ، وردود فعل أنصار المحافظة على الوضع القائم . وكان أهم سببه من أسـباب تفكك الجبهة المتحدة ، وانفصال توريز عن الجماعات السياسية الاخرى هى انتخابات مارس سنة ١٩٦٦ ، والموقف الذى كان على الجبهة اتخاذه منها . كان توريز من انصـار الامتناع الكامل فى التصـويت ، كموقف ايجابى ثورى وأيدته فى ذلك الحركة الثورية لليبرالية والرابطة الوطنية الشعبية . خرج الحـزب الشيوعى من الجبهة ، مع بقائه فى علاقة طيبة معتوريز ، ولم يستمر معه حتى النهاية الا الحزبالاشتراكىالديموقراطى المسيحى ، حتى بعد انفصال توريز عن الكنيسة الكاثوليكية . وقد حدث هذا الانفصال بعد نشره للبيان ، اذ أمره الكاردينال بترك منصبه فى معهد الادارة الاجتماعية ، وعينه فى مكاتب العمل من أجل نشر الدعوة المسيحية التابعة للاسقفية . وفى ٢٠ مارس سنة ١٩٦٥ ، وجـــه توريز خطابا للكاردينال ، يرجوه فيه القيام بالاجراءات القانونية اللازمة من أجـل خروجه من سلك الرهبان الى الحياة المدنية العلمانية ، ولكن الكاردينال لم يرد عليه . وفى ٢٥ مارس أعلن الكاردينال رسميا ان بيان العمـــل السياسى والاجتماعى الذى كتبه الاب توريز وقدمه للشعب يحتوى على نقاط تعارض عقيدة الكنيسة فكتب توريز للكاردينال من جديد ، يطالبه بتحديد هذه النقاط ، فيجيبه الكاردينال بأنه ابتعد عن تعاليم الكنيسة مع سبق الاصرار ، فيما يتعلق بالشئون السياسية والاجتماعية ، ويعلن أمام الرأى العام أن أعمال الاب كاميو توريز تعارض لباسه الكهنوتى الذى يرتديه . وفى ٢٤ يونيو ، يقدم توريز طلبه للخروج من سلك الرهبنة الى الحياة المدنية العلمانية ، فيصدق عليه الكاردينال فى ٢٦ يوليو ، ولكن توريز ظل يعتبر نفسه حتى اللحظة الاخيرة راهبا مسيحيا ثوريا .

وبعد فشل الجبهة المتحدة ، رأى توريز انه لا سبيل الى نجـــاح الثورة الا بالطرق غير الشرعية ، فقرر اللحاق برجال العصابات . فبالكفاح المسلح وحده يمكن الاستيلاء على الســـلطة ، وتحقيق النصر للثورة . فاتصل أولا ببعض القيادات الشيوعية التى كان يعرفها منذ وقت طويل، حتى ينضم الى رجال العصابات التابعة للحزب ، ولكن هذه القيـــادات

ترددت فى اخذه بين صفوفها ، لانها لم تعد تؤمن بفاعلية حزب العصابات، ولم تشأ ضم راهب له شهرة توريز بين جماعاتها المسلحة . فاتجه توريز الى جيش التحرير الوطنى الذى يسير على طريقة كاسترو . وفى ١٨ اكتوبر سنة ١٩٦٥ ، ترك توريز بوجوتا الى الابد ، وانضم الى رجال العصابات فى شمال شرق العاصمة . وقد قويت شعبية قادة جيش التحرير الوطنى بانضمام توريز له ، وقد كانت مهمة توريز فيه الاتصال بالفلاحين ، وظل يؤدى مهمته أربعة أشهر ، وذلك لانه فى ١٥ فبراير سنة ١٩٦٦ ، وقع صدام بين الجيش الحكومى ، وعناصر من جيش التحرير الوطنى ، وكان توريز هناك صدفة لانه كان عليه الذهاب فى مهمة مع بعض قادة رجال العصابات . وأثناء محاولته أخذ سلاح جندى وطنى شهيد ، كما تقضى بذلك نظم حرب العصابات ، سقط شهيداً بدوره .. وفور اذاعة النبأ ، خرجت المظاهرات فى كل أرجاء البلاد ، واقيم قداس على روحه فى كنيسة بوجوتا ، تلتها مظاهرة ضخمة . وبعد ذلك بسنتين ظهرت جماعة من رجال العصابات باسم «جبهة كاميلو توريز» واستأنفت النضال .

ومعظم مؤلفات توريز هى مجموعة من المقالات والدراسات والمحاضرات والابحاث التى قدمها وهو طالب فى لوفان أو فى المؤتمرات الدولية أو فى الهيئات الوطنية او للصحافة وتدور كلها حول عدة موضوعات أهمها : الجامعة ودورها فى قيادة العمل الوطنى ، علم الاجتماع القومى فى مقابل علم الاجتماع الاوربى أو الامريكى ، الانفصال الابدى بين الريف والمدينة باعتباره تعبيراً عن التركيب الطبقى للمجتمع . التخطيط والتنمية الاقتصادية فى البلاد النامية ، ظاهرة العنف ، وأثره فى التغيرات الاجتماعية ، الثقافة وارتباطها بالوعى الطبقى ، الدين والثورة وكيف أن الثورة هى جوهر الوحى ، واخيرا وحدة القوى الثورية باعتبارها هى الحل الوحيد للقضاء على الاستغلال الداخلى والخارجى (١) وسنعرض فى

---

١ — آثرنا اضافة هذا الجزء عن حياته وأعماله ، نظرا لان حياة توريز هى نفسها شهادة على أعماله ، فهو من هؤلاء المفكرين الذين يعيشون فكرهم ، ويكون فكرهم هو قدرهم . خاصة وان هذه هى أول دراسة كاملة تظهر عنه بالعربية . وقد اخذنا مادة حياته من مقدمة الترجمة الفرنسية لكتابات وأقوال كاميو توريز التى نشرت فى باريس سنة ١٩٦٨ ترجمة للطبعة الاسبانية التى نشرت فى سلسلة Sondeos وتحتوى على كتاباته مرتبة ترتيبا زمانيا وهى :

١ — المشاكل الاجتماعية للجامعة الحالية (١٩٥٧) .
٢ — بوجوتا ، مدينة فى مرحلة ما قبل التصنيع (١٩٥٨) .
٣ — مستوى المعيشة فى بوجوتا (١٩٥٨) .
٤ — حديث حول الاصلاح الزراعى (١٩٦٠) .
٥ — هل الراهب ساحر ؟ (١٩٦١) .
٦ — مشكلة اقامة علم اجتماع أصيل أمريكى لاتينى (١٩٦١) .
٧ — أزمة الجامعة (١٩٦٢) .
٨ — الهجرة الى المدينة والاصلاح الزراعى (١٩٦٢) .

=

هذه الدراسة الى هذه النقاط الثمان ، الواحد تلو الاخرى ، وهى تبين تطور توريز من أستاذ الجامعة حتى التحاقه بحرب العصابات . وقد اقتصرنا على عرض آرائه باعتبارها هى الواقع ذاته وليست وجهة نظر تقابلها وجهات نظر اخرى .

ثانيا : الجامعة والعمل الوطنى :

الجامعة فى البلاد النامية لها دور مخالف تماما عن دور الجامعة فى البلاد المتقدمة ، ولو أن الجامعة اليوم فى البلاد المتقدمة أخذت تمارس نفس الدور الذى على الجامعة فى البلاد النامية أن تمارسه . وينحصر هذا الدور أساسا فى قيادة العمل الوطنى ، وليس فى التخصص العلمى الدقيق المنعزل عن الواقع الاجتماعى للبلاد ، الجامعة فى البلاد النامية جزء منها ، وبالتالى فهى تعبير عن مشاكلها ، وليست حكرا على طبقة أو تعبيرا عن مصالح الطبقة الحاكمة ، أو ميزة يحصل عليها كل من أراد خدمة الاقلية ، أو التمتع بمزاياها . الجامعة جز من المجتمع ، وبالتالى فهى صدى له ، ان شئنا الجامعة جامعة للشعب وتعبيرا عنه .

وأحوج ما تحتاج اليه البلاد النامية هو خلق المواطن . فقد ورثت تركة ضخمة من عزلة الشعب عن الحياة السياسية أو تكوين طبقة من

=

٩ — العنف والتغيرات الاجتماعية والثقافية فى المناطق الريفية فى كولومبيا (١٩٦٣) .
١٠ — بعدا الانسان (١٩٦٣) .
١١ — كيف تمارس الجماعات الضاغطة السلطة ؟ (١٩٦٤) .
١٢ — العلم والحوار (١٩٦٤) .
١٣ — ثقافتان فى طريقهما الى الظهور (١٩٦٤) .
١٤ — الثورة ، أمر مسيحى (١٩٦٤) .
١٥ — النقد والنقد الذاتى (١٩٦٤) .
١٦ — خطاب الى سيادة روبن ايزازا (١٩٦٤) .
١٧ — بيان الجبهة المتحدة الى الشعب الكولومبى (١٩٦٥)
١٨ — الشيوعية فى الكنيسة (١٩٦٥) .
١٩ — امكانيات اليسار (١٩٦٥) .
٢٠ — نزع ممتلكات الكنيسة (١٩٦٥) .
٢١ — خطاب الى كاردينال اسقف بوجوتا (١٩٦٥) .
٢٢ — محاضرة امام النقابات العمالية (١٩٦٥) .
٢٣ — كنيسة امريكا اللاتينية على مفترق الطرق (١٩٦٥) .
٢٤ — الجبهة المتحدة (١٩٦٥) .
٢٥ — بيان للشعب الكولومبى (١٩٦٦) .

انظر :

Camilo Torres : Ecrits et paroles. Trad. Fran. par D. Cost I.M. Fossey et H. de la Vega. Ed. Du Seuil, Paris 1968.

الموظفين لخدمة الاستعمار ، او خلق طبقة اقلية متميزة تحاكى الاستعمار وتقلده ، وتتمتع بما يتمتع به ، وتكون هى الاقلية الحاكمة التى يحكم الاستعمار من ورائها ، دور الجامعة هو خلق المواطن الذى يعلم رسالته والذى يعى واقعه ، والذى يكون صورة صادقة لمجتمعه . فان ما تقاسى البلاد النامية منه اليوم ، هو عدم وجود العنصر البشرى القادر على التنمية خاصة وان الاحزاب فيها لا تؤدى دورها فى خلق الكوادر الوطنية اللازمة لذلك . لقد اهتمت البلاد النامية حتى الآن بالعنصر المادى : استثمارات تصنيع ، زيادة الانتاج .. الخ ولكن مشكلتها الاساسية هى العنصر البشرى الذى يقوم بتحقيق كل ذلك ، فالاستثمار يضيع فى خطة التصنيع ، لان الاولويات تعطى للصناعات الاستهلاكية التى لا تقدر على شرائها الا الطبقات التى تدور فى فلك السلطة . وزيادة الانتاج لا تعود إلا على سكان المدن الذين ترتفع قدرتهم الشرائية فيرتفع مستوى المعيشة فتعجز الطبقات الشعبية اكثر فاكثر .

مهمة الجامعة ايضا هى تكوين قيادات شعبية تكوينا علميا وتكوينا وطنيا ، والتكوين العلمى لا يعنى اعطاء القيادات اكبر عدد ممكن من النظريات من شرق وغرب ، بل اعطاء اكبر قدر ممكن من التحليلات الاجتماعية لواقع المجتمع ، وطرح الحلول للمشاكل التى تواجهه ، وذلك عن طريق التحليل المباشر للواقع ، لا عن طريق نقل نظريات علم الاجتماعية لواقع المجتمع ، وطرح الحلول للمشاكل التى تواجهه وذلك عن طريق التحليل المباشر للواقع ، لا عن طريق نقل نظريات علم الاجتماع كنقل للتراث الغربى (٢) . وعلى هذا النحو لا ينفصل التكوين العلمى ، أى التكوين الاجتماعى ، عن التكوين الوطنى ، لان الوعى القومى لا يتم الا بالتحليل المباشر للواقع ، وتوجيه الابحاث العلمية توجيها سياسيا ، من اجل مصلحة الجامعة . فكثير من علماء البلاد النامية ليست لهم ثقافة سياسية ، وبالتالى فهم يضرون اكثر مما ينفعون، خاصة وانهم فى مراكز حساسة ومؤثرة ، وفى مواقع سلطة اخذ القرارات . وكثير من سياسى البلاد النامية ليست لهم ثقافة علمية، اى اجتماعية ، ويضرون اكثر مما ينفعون ، وذلك عن طريق رفع أجور العمال مثلا دون أن يصاحب ذلك وعى طبقى ، بل بدافع من تنافس الطبقات ، وتطلع كل منهما الى الطبقة التى فوقها . وان ما يسميه بعض المثاليين والمتدينين والفرديين، وفى كثير من الاحيان بعض الرجعيين الذين يودون طمس معالم الواقع وتبخيره من خلال الافراد والذاتيات والامزجة الفردية — ان ما يسميه بعض هؤلاء المشكلة الخلقية فى البلاد النامية هى فى الحقيقة الجانب البشرى فى التنمية ، فالاخلاق هى علم الاجتماع ، وعلم الاجتماع هو النظرية ، نظرية العلم ونظرية العمل الوطنى . التعليم الجامعى تعليم علمى ، بمعنى انه تعليم اجتماعى ، يفى بحاجات العصر ، مهمته خلق القيادات الوطنية ، وتحقيق الرسالات التاريخية للمواطنين . وتتطلب

---

٢ — انظر دعوتنا لذلك فى « رسالة الفكر » — الكاتب ، يناير سنة ١٩٧١ وكذلك دعوتنا الى اخذ موقف من التراث الغربى فى « موقفنا من التراث الغربى ، الفكر المعاصر ، يناير سنة ١٩٧١ .

المشاكل الاجتماعية حلولا سريعة ، ومن ثم تتوجـــه الجامعة نحو العمل ونحو التطبيق المباشر ، بل ان العلوم الاخرى كالطب ، والتكنولوجيا ، والهندسة ، وعـلم النفس ، والاقتصاد .. الخ هى علوم اجتماعية عند التطبيق ، تواجه مشاكل الواقع ، الجامعة اذن جزء من السياسةالوطنية العامة ، وليست مرفقا خاصا . وتخون الجامعة رسالتها لو كونتموظفين أو حرفيين ، أو مهنيين ، لا يهمهم الانسان أو المجتمع فى شىء .

ولا يقال ان العلوم الاجتماعية منها ما هو تأملى معيارى ، ومنهـــا ما هو وضعى علمى قائم على الملاحظة لانه لا خلاف بين المنهجين . فصدق النظرية العلمية فى النهاية هو مطابقتها للواقع ، وذلك لا يتأتى الا بالنظرة العلمية له التى قد تكون تحليلا مباشرا احصائيا للواقع الاجتماعى ، أو تكون ادراكا حسيا مباشرا ، أو قد تكون دراسة للروح الشعبية من خلال لامثال العامية ، أو قد تكون فكر قائد وطنى يعانى من بؤس الجماهـير . ولكن المهم ان تقوم الدراسات فى الجامعة على أبحاث علم الاجتماع ، أى على رؤية الواقع ذاته ، لان العلوم الاجتماعية يحددها نمط حضارتها ، والاختيار السياسى لها ، ولان النظريات تتحدد بالواقع القومى .

والجامعة هى طلبتها واساتذتها ، ولكليهما مطلق الحرية فى التعبير عن آرائهم . فلا يجب فصل أى طالب لارائه السياسية او لاشتراكه فى التنظيمات الجماهيرية ، كما يجب ان يظل حرم الجامعة آمنا من تدخل اجهزة الامن التابعة للدولة . ولمجلس الطلبة ولاتحاداته أن تشـارك فى اخذ القرارات مع سلطات الجامعة . ولا يجوز اغلاق الجامعة ، فالجامعة هى الامة ، بل أن المشاكل المعروضة ، وهى مشاكل فعلية ، تعبر عن مشاكل الامة ، لا تحل بفرض العقوبات على من يتصدى لهـا . والطلبة هم الذين يعبرون عنها ، لذلك تميز الطلبة عن غيرهم باخذ زمام المبادرة باستمرار اكثر من الاساتذة ، أو الســلطات الجامعية ، وهـــذا شىء طبيعى ، لان مهمة الطلبة فى البلاد النامية ليست الدراسة فقط ، ولكن التعبير عن القضايا الوطنية ، فالطلبة هم الشباب الذى يتمتع بمستوى ثقافى عال ، ومن هنا جاء الدور السياسى الذى تلعبه الجامعات فى البلاد النامية فهى التى تحمل لواء التقدم ، وهى الحارسة على مكاسب الشعب ، كما أنها هى القادرة على نقد التقاليد .

ولكن حركة الطلاب التلقائية تحتاج الى من يعطيها اساسها الواعى الرشيد . وهنا يظهر دور الاساتذة فى تأييد الطلبة ، ومشاركتهم اياهم فى التعبير عن قضايا الامة .

وأخيرا ، لا بد ان تتمتع الجامعات فى البلاد النامية باستقلال تام عن كل سلطة خارجية عنها ، سواء ممثلة فى جماعات ضاغطة ، أو فى سلطة الدولة . فالجامعة لا يمكنها أن تؤدى دورها القيادى الا اذا كانت مستقلة ، ولا يعنى استقلالها انعزالها ، لان ظهور الجامعـــات فى البلاد النامية كان مصاحبا لبداية حركاتها الوطنية ، وتعبيرا عن اسـتقلالها .

ان ضياع استقلال الجامعات فى البلاد النامية كان أحد معوقات تقدمها ، اذ أصبحت الجامعات فيها أبواقا للسلطة وليست قائدة للنضال القومى .

ثالثا : علم الاجتماع القومى :

ليس هناك علم للعلم ، بل هناك علم قومى ، وليس هناك فكر للفكر ، بل هناك فكر قومى ، وقد أراد توريز تحقيق ذلك فى ميدان تخصصه ، وحاول وضع علم اجتماع قومى كرد فعل على حال علم الاجتماع الراهن فى البلاد النامية بوجه عام ، فعلم الاجتماع المعروف فى البلاد النامية هو علم الاجتماع الاوربى الذى استطاع صياغة عدة نظريات نقلها علماء الاجتماع فى البلاد النامية ، وبشروا بها ، وارادوا تطبيقها على واقعهم الخاص . والحقيقة أن هذا النقل شكل من اشكال الاستعمار الثقافى فى البلاد النامية . فالعلوم الانسانية تصاغ من الواقع المباشر ، ولا تنقل من بيئة الى أخرى ، يحاول توريز وضع أسس لعلم الاجتماع القومى ، وذلك عن طريق تأصيل علم الاجتماع اللاتينى الامريكى ، الموجود فى حضارتها القديمة ، واعطاء الصياغات العلمية له ، لان المدارس الحديثة فى علم الاجتماع فى البلاد النامية هى تكرار لما حدث فى تاريخ علم الاجتماع الاوربى . ففى أمريكا اللاتينية نشأت مدارس علم الاجتماع فى القرن الماضى عن طريق نقل مدارس علم الاجتماع الامريكية والاوربية فسادت الدراسات الاجتماعية المناهج الوضعية والتجريبية بعد الحرب العالمية الثانية ، كمناهج منقولة وليست كتطوير طبيعى لدراسات الباحثين الوطنيين ، وتنتهى هذه الدراسات الى اسقاط نظريات الباحثين الاوربيين على الواقع الاجتماعى فى أمريكا اللاتينية كما تفعل جميع حركات الاستشراق التى تدرس البيئات غير الاوربية بمناهج أوربية صرفة ، وكما حدث بوجه أخص فى الاستشراق الاسلامى وذلك بدراسة الباحثين الاوربيين الحضارة الاسلامية بمناهج تاريخية أو تحليلية أو اسقاطية أو تعتمد كلية على الاثر والتأثر (٣) . نشأة العلوم الانسانية القومية هى جزء من رفض الاستعمار الثقافى فى البلاد النامية حديثة الاستقلال ، يحملها الباحثون الوطنيون من أجل اقامة علوم انسانية أصيلة authentique فلا تنقل النظريات بل تقوم بربط القديم بالجديد كجزء من عملية التطوير الحضارى ، كما تقوم بالتحليل المباشر للواقع ، دون تعميته بالنظريات أو التستر عليه بالمعلومات المجردة .

وعند بعض الباحثين يسود علم الاجتماع الاتجاه الاسمى nominalisme أى التلاعب بالالفاظ ، والتشدق بالمصطلحات ، وكأن العلم هو كثرة المفاهيم الحديثة ، ووفرة الالفاظ المستعصية ، بدعوى تقدم العلم ، وتشابك الموضوعات ، وصعوبة اللغة العلمية الحديثة ، وصورية المناهج ، وضرورة عرض المسائل أولا عرضا نظريا خالصا ، فالنظرية هى مفتاح

---

٣ — انظر نقدنا لهذه المناهج فى رسالتنا

— Les Méthodes d'Exégèse, pp. CXL-CLXII.

الواقع وحقيقته ، والحقيقة أن كل هذه الجعبة من الالفاظ لا تمت بصلة للتجربة الشخصية للباحث ، ولا تقوم على التحليل المباشر للواقع ، وهو المصدر الاول لكل المفاهيم والمصطلحات . تعطى مظهر العلم دون جوهره، حتى اصبح عالم الاجتماع هو كل من يتلفظ بعدد من المفاهيم الصعبة ويدعى أنه يعبر بها عن واقع يدركه الناس بحسهم السليم .

وعند فريق ثان من الباحثين نجد التشدق بالموضوعية العلمية ، وعدم الافصاح عن الرأى ، بدعوى الحاجة الى مزيد من الاسانيد العلمية ، والبراهين القائمة على الملاحظة والتحليل الاحصائى ، ويسمى توريز ذلك « الجبن المقنع تحت ستار الموضوعية » ، عندما تؤدى الموضوعية بالباحث الى نسيان المشاكل الحية التى يتأزم منها المجتمع ، وعنـــد ما يحاول الباحث أن يصف المشاكل وصفا محايدا ، وكأن هناك حلا نظريا لها ، دون التزام حقيقى بها . فالمشاكل الاجتماعية الحية لا يعبر عنها فقط بأسلوب البحث العلمى الموضوعى ، بل يمكن للباحث ان يلجأ الى الحدس والخيال والثقافة الشعبية العامة ، حتى تتنوع اساليب تعبيره ، ويخاطب اكبر عدد ممكن من المواطنين . وتكون مهمة الباحث ايضا اختيار الموضـــوعات القومية مثل : الثورة الاجتماعية ، التغير الاجتماعى ، الاثار الاجتماعيـــة للاصلاح الزراعى ، الاستعمار ، العنف ، التركيب الطبقى للمجتمع .. الخ . ومن ثم فان علم الاجتماع جزء من الخطة الوطنية للابحاث العلمية أو هو الطريق لخلق الثقافة الوطنية ، والفكر القومى .

وهناك فريق ثالث من الباحثين يقع فى الديماجوجية ، تحت ســـتار البحث العلمى ، وكرد فعل على الفريق الثانى ، فيجعل العـــلم فى سوق السياسة ، والانفعالات الجماهيرية الخالصة أثرها محدود ، ونتائجهـــا مؤقتة . وقد تكون هذه الانفعالات صحيحة ، ولكنها تحتاج الى صياغات علمية ، فهناك علم اجتماع برجوازى ، وعلم اجتماع بروليتارى ، ومع ذلك لا يجب الوقوع فى القطعية dogmatisme لانها مضادة للنقد الذاتى الذى يجب على الباحث أن يقوم به باستمرار ، فالعلم الانسانى مرتبط أشد الارتباط بتكوين العالم نفسه .

خلاصة الامر ان علم الاجتماع الاوربى مفيد ، ولكنه غـــير واقعى لانه يعطى نظريات ولكنها لا تنطبق على واقع البلاد النامية ، وعلم الاجتماع الامريكى واقعى ، ولكنه غير مفيد ، لانه تحليل مباشر للواقع ، ولكنـــه لواقع المجتمع الامريكى ، ولا يفيد فى دراسة المجتمعات النامية . مهمـــة علم الاجتماع القومى هى اقامة علم اجتماع شامل ، يقـــوم على المعيارى والوضعى معا . وكلاهما مأخوذ من الواقع الاجتماعى ، فالنظرية تحكمها مبادىء التطور والثورة والتغير الاجتماعى ، والملاحظات تقـــوم على اساس البحوث الميدانية ، وبالتالى يكون عـــلم الاجتماع القومى اقرب الى فلسفة للمجتمع منه الى العلم بالمعنى الدقيق .

رابعاً : الريف والمدينة والتركيب الطبقى للمجتمع :

ويعطى توريز عدة نماذج من الدراسات الاجتماعية التى يظهر فيهـــا

الطابع القومى لعلم الاجتماع القائم على التحليل المباشر للواقع . فأعطى وصفا لمدينة بوجوتا ، عاصمة كولومبيا ، فى المرحلة السابقة على التصنيع أى فى مرحلتها الحالية باعتبار ان البلاد النامية الان فى طريقهـــا الى التصنيع ، وعدد مصانعها ، وبين حدود نشاطها السياسى والثقافى والدينى ويغلب على الدراسة تجميع الوقائع ، وخلوها من نظرة شاملة ، وقـــد كان توريز فى ذلك الوقت باحثا اجتماعيا خالصا يحلل الواقع المتـاشر الذى أعطاه بعد ذلك الفرصة للحصول على نظرة صائبة له ، تحولت فيما بعد الى ثورة ، فالثورة لا تنشأ الا بعد التعرف على الواقع ، واكتشاف معوقات تقدمه . ويحاول توريز تحديد معالم المدينة فى البلاد النامية . فيرى أنها تحتوى على نسبة ضئيلة من مجموع السكان ، بالنسبة لسكان الريف الذين يكونون الغالبية العظمى من المواطنين ، وبالتالى فان الغالبية العظمى فى البلاد النامية هى أغلبية من الفلاحين ، أى من سـكان الريف، وليس من سكان المدن . كما تتميز المدينة بمعدل بطىء فى الزيادة السكانية بخلاف سكان الريف الذين يشيرون الى معدل أكبر . وفرق ثالث وهو أن المدينة تتميز بفروق حادة بين الطبقات الاجتماعية . فمنـــذ بداية الاستعمار كان هناك فرق بين الهنود « السكان الاصليين » والاسـبان وبعد جيل واحد نشـأت طبقة جديدة من سلالة الاسبان الذين ولدوا بأمريكا اللاتينية « الكريول Créoles » الذين حـــرموا من مميزات الاسبان الذين ولدوا فى أسـبانيا ، ولم يكن لهم الحق فى الوظائف العليا أو فى القضاء الا بعد اثبات نقاء دمائهم . وكانت هنـــاك ايضا فـوارق طبقية بين أبناء المستوطنين والشعب الاصلى والمخلطين ، وتحدث التفرقة حتى فى القبول فى المعاهد الدينية ، حيث يجب الغاء الفوارق الطبقيـة والتفرقة العنصرية . وكان السبب فى ذلك سياسيا اكثر منه اجتماعيا، فقد كان العرش الاسبانى يخشى من الرهبان الوطنيين ، ومن انضمامهم للحركات الوطنية المطالبة بالاستقلال . رابعا : تمتـــاز المدينة بغيـاب تقسيم العمل ، وبنقص فى التخصصات ، فأى فرد يعمـل أى شىء وذلك لان مهمة المدينة هى استيعاب هجرة الريف ، أو توظيف الخريجين : بصرف النظر عن الانتاج أو عن العمل المتخصص ، فنشأت ظاهرة التضخم فى حجم الوظائف العـــامة ، وقل الانتاج وانخفض مسـتواه ، وظهرت حاجة البلاد النامية الى العمال المؤهلين ، والى الفنيين . خامسا : تقوم التجارة فى المدينة بجهود الافراد أكثر منها بجهود الجماعات ، ولم يؤسس أول بنك فى بوجوتا الا فى وقت متأخر ، وهذه طبيعة التجارة فى المـدن النامية التى ما زالت خاضعة لاسلوب التعامل التجارى الفردى . سادسا اذا وجدت جماعات للتجارة أو للصناعة فانها تحتكر سـوق العمل ، ويلعب أصحاب رؤوس الاموال دور المستعمرين أو المسـتوطنين . سابعا انحصار السلطة فى يد الصفوة المتعلمة ، وغياب الحركة الاجتماعيـــة وسيطرة صلات القرابة ، والعلاقات الاسرية ، وزواج الابناء بقرار من الاباء ، وتحويل النشاط الانسانى كسلعة ، والتخلف الاجتماعى للنساء ، وتسلط المؤسسات الدينية وتواطؤها مع المؤسـسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية . كل ذلك مظاهر تخلف فى المدن فى البلاد النامية يكشف عن البناء الاجتماعى والتركيب الطبقى .

ويعطى توريز نموذجا آخر لعلم الاجتماع القومى ، فى دراسته عن « مستوم المعيشة فى بوجوتا » كمدينة فى احد البـــلاد النامية . ففى مثل هذه المدن توجد أحياء بائسة ، وهى فى الغـــالب الاحياء العمالية وتشير الى نشأة البروليتاريا Prolitarisation ولا يعنى أخـذ هذه الاحياء موضوعا للدراسة وقوعا فى الديماجوجية ، أو الاستنفار على الثورة بقدر ما يعنى اعطاء بيانات صحيحة ، تصور واقع هذه الاحياء .

وترتبط ظاهرة نشأة البروليتاريا بظاهرة اخرى وهى الهجرة من الريف الى المدينة Urbanization فالظاهرة الاولى معلول ، والثانية علة تنشأ البروليتاريا فى المدينة عند هجرة اهل الريف اليها ، عنـدما يفقد عدد كبير من أهل الريف كل وسائل المعيشة فى الريف ، فيهاجرون الى المدينة ، ويعتمدون على أجورهم من العمل وحده ، ويقتضى ذلك وجود بناء اقتصادى اجتماعى يقوم على تقسيم العمل ، وعلى تجميع راس المال وعلى التصنيع ، وكل ذلك ظواهر تصاحب الانتقال الى المدينة الكبيرة . وبتراكم العنصر البشرى ، تزداد الخدمات . فاذا كان التصنيع ظاهـرة اقتصادية اكثر منها اجتماعية ، فان الهجرة الى المدينة ظاهرة اجتماعية أكثر منها اقتصادية .

وفى البلاد المتقدمــة ، وقفت حركة تكوين طبقة البروليتاريا ، وذلك لاسباب اقتصادية مثل تناقص راس المال ، أو اجتماعية مثل تحقيق بعض مطالب البروليتاريا ، أو قانونية مثل تشريع بعض القوانين العمالية من أجل حماية مصالح البروليتاريا ، أو تنظيمية مثل انشاء النقابات واللجان المشتركة ، ولجان التحكيم والوساطة ، أو سياسية مثل ظهور الديموقراطية الاقتصادية ومشاركة العمال فى مجالس الادارة وفى التسيير الذاتى ، هذا بالاضافة الى زيادة اجور العمال نظرا لزيادة الانتاج وتحولت الملكية الخاصة الى ملكية للمؤسسات وللجمعيات ففقدت الملكية الفردية قيمتها فى الزهو والافتخار .

وفى البلاد النامية ، تزداد حركة البروليتاريا بازدياد التصنيع ، فالانتاج ما زال ضئيلا ، والاجور منخفضة « الاجور الفعلية بالنســـبة لارتفاع مستوى المعيشة » ، والادخار قليل ، وتمثل الملكية الفردية عنصر الامان ، لان قيم المجتمع الاقطاعى ما زالت سائدة ، فالملكية الصغيرة رد فعل على الملكية الكبيرة ، والنظم والمؤسسات العمالية ناقصة أو ضعيفة .

وزيادة سكان أهل المدينة ظاهرة عالمية بالرغم من انخفاض معدل النمو السكانى فى المدينة عنه فى الريف . ويرجع السبب الحقيقى فى ذلك الى الانتقال المستمر الى المدينة ، رغبة فى رفع مستوى المعيشة فالفرق بين المدينة والريف كالفرق بين عهدين من عهود التاريخ ، واكبر من الفرق بين البلاد المتقدمة والبلاد النامية ، هذا بالاضافة الى وسائل الجذب فى المدينة مثل توفر الخدمات ووسائل الترفيه والراحة ، وكذلك رغبة اهل الريف فى البحث عن الامان نظرا لوجود العنف فى الريف .

وقد كانت الهجرة من الريف الى المدينة سببا فى ظهـــور البطالة

الصريحة او المقنعة ، خاصة فى المدن الادارية والتجارية والثقافية اى فى مدن الخدمات « القطاع الثالث » وذلك لان التصنيع قد نشأ فى البلاد المتقدمة بعد مرحلة الصناعة اليدوية artisanat مما ساعد على وجود ايادى عاملة مؤهلة ، فى حين ان التصنيع فى البلاد النامية يتم بسرعة اكبر ، ويحتاج الى أيدى عاملة مؤهلة ، لا تتوافر فى أهل الريف .

ويدل التركيب الاجتماعى للمدينة على وجود طبقتين اجتماعيتين : طبقة عمالية تشمل عمال المدن الذين يعملون فى الصناعة لا الذين يعملون خارجها ، وطبقة متوسطة تقوم بالعمل العقلى هى طبقة الموظفين ، وأجور الطبقة الثانية أعلى من أجور الطبقة الاولى ، ويقارن توريز بين حياة الطبقتين ، وينتهى الى أن حجم مصاريف الطبقة العمالية أقل بكثير من حجم مصاريف الطبقة المتوسطة ، خاصة فيما يتعلق بالاسكان والملبس والتغذية والخدمات . وهنا تبرز المشكلة الاساسية فى البلاد النامية ، وهى التركيب الطبقى للمجتمع . فبؤس الاحياء العمالية لا يرجع الى نقص فى العائد المالى للصناعة ، وتغطية ذلك بخفض مستوى الاجور ولا يرجع ايضا الى هجرة العمال غير المؤهلين من الريف الى المدينة ، كما لا يرجع ثالثا الى زيادة السكان مما يضر بمستوى الاجور ، بل يرجع اساسا الى عيوب فى البناء الاجتماعى والاقتصادى للبلاد .

وعملية الانتقال من الريف الى المدينة عند بعض علماء الاجتماع ظاهرة سكانية فحسب ، اى مجرد تجمع سكانى ، وعند البعض الاخر ظاهرة صناعية فحسب ، وعند فريق ثالث ظاهرة تضخم وكثافة ومقدار وتنوع . ويرى توريز انها ظاهرة اجتماعية أو ظاهرة نمو تدل على الانتقال من نوع من التجمع البشرى الى نوع آخر ، من المجتمع الريفى الى المجتمع المدنى . أو من الجماعة Gemeinschaft الى المجتمع Geselschaft حسب تفرقة تونيس Tönnies المشهورة . فالمجتمع الريفى وظائفه محدودة ومعزولة ، مجتمع أمى ، ليس له أهداف ثقافية ، الترابط الاجتماعى فيه تقليدى تلقائى دون أى نقد ذاتى ، الاسرة فيه هى وحدة العمل الاولية ، القرابة لها أهميتها فى تحديد العلاقات الاجتماعية ، المقدس له الاولوية على الدنيوى ويسود عليه ، الاقتصاد فيه يقوم على الاستهلاك الذاتى وليس على السوق . أما المجتمع المدنى فعلى العكس مفتوح ومتنوع ، الترابط فيه أقل ، تلقائيته اضعف ، يقوم على النقد الذاتى ، له أهداف ثقافية وحضارية ، تفقد فيه القرابة وظيفتها الاجتماعية ، ليست الاسرة وحدة العمل الاولى ، يفقد الدين أولويته على الدنيوى ، يقوم الاقتصاد فيه على السوق . والانتقال من شكل الحياة الاجتماعية الاول الى الشكل الثانى سمة من سمات التقدم .

ويتضخم فى المجتمع المدنى القطاع الثالث . قطاع الخدمات ، اذ يحتاج التجمع السكانى الكبير الى خدمات كما يحتاج الى القطاع الثانى وهو الصناعة اكثر من احتياجه الى القطاع الاول وهو الزراعة التى يقوم

بها أهل الريف خارج المدينة ، تكثر فى المدينة خدمات النقل والادارة والتجارة ، والصناعات الصغيرة . ويظهر الاقتصاد الكبير وتقل التكاليف.
وفى المدينة ، تبدأ عمليات التنمية ، فيتجمع رأس المال ، وتتغير القيم التقليدية ، ويقوم المجتمع الجديد على الترشيد اللازم للتصنيع . يبدأ « تصوف التنمية » أى اعتبار التنمية وسيلة لاظهار النشـــاط الانسانى ، وقدرات العقل على التخطيط ، وتتم التنمية باستمرار لصالح المدينة لتلبية حاجاتها الرفاهية ، ويظل أهل الريف دون تغيير . وتحاول طبقة المدنية خلق اقتصاد سوق ، والدخول فى المنافســة فى الاسواق العالمية ، وادخال التقدم التكنولوجى ، وانشاء شبكة محكمة للمواصلات وقد كانت الخطة المسماة « عملية كولومبيا » من وضع أهل المدينة الذين تعلموا فى الخارج ، والذين يكونون جماعات ضاغطة على السلطة ، من أجل اصدار قرارات فى صالح الطبقات الجديدة التى يعاد توزيع الدخل القومى لاجلها ، باسم التنمية ، وهى الطبقات التى نشــأت بتضخم القطاع الثالث ، ولا يكفى ادخال الاصلاح الزراعى فى خطة التنمية ما لم يكن مصاحبا بتوسيع الاراضى المزروعة ، واستصلاح أراضي جديدة ، وادخال أساليب الزراعة الحديثة ، وتكوين الجمعيات التعاونية للمساعدة الالية . والتسليف والتسويق ، والتثقيف الزراعى ، ولكن أهم مايؤدى اليه الاصلاح الزراعى هو هدم الكيان الطبقى فى الريف ، أى أنه ظاهرة اجتماعية أكثر منها اقتصادية .

خامسا : التخطيط والتنمية الاقتصادية :

لكي تكون هناك تنمية اقتصادية ، لا بد من وضع برنامج اقتصادى يضع المستقبل فى حسابه وهــو ما يعادل التخطيط . فالتخطيط هــو مجموع الوسائل والغايات التى تستخدم من اجل تنمية الثروات والخدمات فى مجال معين . ويختلف التخطيط من جماعة لاخرى ومن بلد لاخــر ؛ ومن نظام لآخر ومن سلطة لاخرى .
فالتخطيط فى البلاد الاشتراكية حتمية أكثر من كونه نتيجة لنظرية مسبقة من منظرى الماركسية فنظرا لنقص المواد الاولية ، ركز الاتحاد السوفيتى على ضرورة توزيعها . وكانت مهمة « المجلس الاعلى للاقتصاد الوطنى » الذى كونه لينين ســنة ١٩١٨ معرفة متطلبــات الزراعة ثم استطاعة « هيئة التقدير Service de conjoncture وضع تقديرات للمستقبل على المستوى الوطنى ، تحولت الى توجيهات عامة ، ثم وضعت « لجنة الخطة » سنة ١٩٢٣ خططا خمسية للصناعات الثقيلة والنقل . وبعد خمسة عشر عاما ظهرت نظرية التخطيط الوطنى ، وبدات باحترام الملكيات الصغيرة ، ووســائل الانتــاج الخاصــة ، ولم تكن مختلفة عن التخطيط حاليا فى البلاد الرأسمالية . ولم يطبق التخطيط الكامل بالفعل الا بعد أن استولت الدولة على وسائل الانتاج ، فأصبح الاتحاد السوفيتى ثانى قوة فى العالم بعد أن كان بلدا متخلفا سنة ١٩١٧ . وبصرف النظر عن النظرة الماركسية ، استطاع الاتحاد السوفيتى استخدام كل مصادر الثروة الوطنية .
وفى البلاد الرأسمالية ، نجد أن التخطيط قد بدأ فى المانيا ، قبل الحرب العالمية الثانية . فبصرف النظر عن الخطط الجزئية ، وضعت

خطة للتنمية القومية ، وقد تأخر التخطيط فى المانيا لعدة أسباب منها : وفرة المواد الاولية ، غياب التكامل الاقتصادى فى المنطقة (مثل السوق الاوربية فيما بعد) ، غياب التخطيط العام على مستوى المؤسسة أو على المستوى المحلى ، غياب الاحصائيات الكاملة أو المضبوطة ، غياب تصور لتدخل كاف من الدولة . نشأ التخطيط فى البلاد الرأسمالية ، بدافع من المنافسة ومن اجل المحافظة على المصالح الخاصة ، لا تحقيقا للاحتياجات العامة . وصحيح أن الاقتصاد كان موجها من الاقلية الضاغطة ، ولكن زاد دخل الاغلبية وبدأت التنظيمات للعمل ، وبعد زيادة التعليم والتعاونيات بدأت تمارس سلطاتها كجماعة ضاغطة على الحكومة ، فأصبحت القوى الى حد ما متعادلة ، فتحولت مصالح الخاصة الى مصالح عامة ولكن انتقل الاستغلال والاحتكار الى نطاق العلاقات الدولية ، فضحى بالبلاد الفقيرة من أجل البلاد الغنية ، وتحول رأس المال الوطنى الى استعمار عالمى على ما يقول لينين (٤) . الفرق فى التخطيط فى البلاد الرأسمالية عنه فى البلاد النامية هو درجة توجيه الدولة للاستثمارات ، وسرعة تطبيق هذه التوجيهات . ففي البلاد الرأسمالية ، يتم التوجيه بطريق غير مباشر كالضرائب ، والقروض ، والمعونات ، ولكنها لا تصل الى مستوى التخطيط فى البلاد الاشتراكية ، تظل المصالح الخاصة قوية ، ويكون لها دور فعال فى أخذ القرارات السياسية .

أما التخطيط فى البلاد النامية فانه يستمد تجاربه من البلاد الرأسمالية والبلاد الاشتراكية على حد سواء . ولكن أجهزة التخطيط فيها غير فعالة ، فضلا عن عيوب فى البناء الاجتماعى نفسه الذى هو العقبة الكبرى أمام التخطيط السليم ، وكذلك ما يمكن تسميته « عتبة البداية » seuil de demarge أى من القائم على شئون التخطيط ولمصلحة من يتم التخطيط ؟ بالاضافة أيضا الى عقلية الوصاية paternalisme التى ما زالت تسود كثيرا من البلاد النامية . ولكن يمكن اجمال العقبات فى نوعين : عقبات اقتصادية وعقبات اجتماعية .

وأهم العقبات الاقتصادية هى نقص الاستثمارات الانتاجية . فالاستثمارات اما وطنية أو أجنبية ، والاولى نادرة لان الادخار نادر ، بسبب ضعف الدخول ، أو لوجود المدخرات فى بلاد أكثر أمانا (مدخرات البترول العربى فى بنوك سويسرا مثلا) ولان معظم المواد المنتجة مواد استهلاك ، لا مواد انتاج . والاستثمارات الاجنبية تعطى بشروط ، وغالبا ما تمس السيادة الوطنية . يجب اذن أن تخضع الاستثمارات لخطة قومية حتى تقل تكاليف الانتاج . ويكون قوامها التصنيع ، والتصنيع الثقيل . وبفضل التكامل الاقتصادى للمنظمة ، يمكن التخصص فى الزراعة ، أو فى الصناعة ، ويكون التسويق ايضا قوميا (السوق العربية المشتركة) . وثانى العقبات الاقتصادية هى نقص الخبرة البشرية المتخصصة ، وبالتالى فيجب تخصيص جزء من استثمارات البلاد النامية فى الاستثمار البشرى وتكوين الكوادر

---

٤ — راجع لينين : الامبريالية على مراحل الراسمالية ، ص ١١٢ — ١٢٧ ، طبعة موسكو ، دار التقدم ١٩٦٩ (باللغة الفرنسية) .

المتخصصة . وتفضل البلاد النامية حاليا الاستثمار في التسلح ، أو في تضخيم جهاز الدولة ، لمواجهة خطط الاستعمار الخارجية التي وضعت من أجل استنزاف الموارد (كالصهيونية مثلا في قلب العالم العربي) وكذلك لتعيين الخريجين ، والقضاء على البطالة ، أو لتوجيه الاستثمارات لسد حاجات الاقلية الحاكمة . يجب اذن القضاء على الامية العامة ، والامية الخاصة (خلق الكوادر المؤهلة) ، كما يجب اعادة التخطيط الاداري ، والحد من هجرة الكفاءات ، بدلا من تعويضها بخبرات أجنبية . وثالث العقبات الاقتصادية هي عيوب خطة التنمية ذاتها ووجود التخطيط في يد الاقلية الحاكمة ، أو الجماعات الضاغطة المرتبطة بها ، والمتفقة معها في المصالح والاهداف والتي يقوم على تنفيذها طبقة اخرى من الموظفين الاداريين . وكثيرا ما تقوم في البلاد النامية تحت ضغط عسكري ارهابي من الجيش . وما يقال عنه انه ثورة في البلاد النامية ، ليس ثورة حقيقية بل هي مجرد تغيير نسبي داخل الاوضاع القائمة ، واستعمال السلطة لوسائل غير شرعية ، اذا عجزت عن استعمال الوسائل الشرعية ، فالاقلية الحاكمة لها السلطة العسكرية والاقتصادية والثقافية والدينية . ومع ذلك يمكن للبلاد النامية رفع مستوى المعيشة برفع القدرة الشرائية ، وذلك لا يتم الا بوجود اقتصاد وطني للسوق ، واعطاء الارض للعمال الزراعيين لا للملاك الغائبين ، واستثمار الاموال والمدخرات الوطنية داخل البلاد، والقضاء على الاحتكار ، ووضع الحمايات الجمركية للصناعات الوطنية. ومع ذلك فالنتيجة النهائية هي أنه من الصعب على الطبقات الحاكمة في البلاد النامية أخذ قرارات لصالح الجماهير وليس لصالحها الخاص، وهي تبلغ من القوة حدا تستطيع معه احتواء كل جماعة ضاغطة ، فلا يمكن أن تأتي منها المبادرة لطبيعة التركيب الطبقي للمجتمع .

أما العقبات الاجتماعية ، فهي تأتي من تكوين الجماهير التي لا تستطيع بسهولة ممارسة الضغط الكافي لتوجيه سياسة الاقلية الحاكمة ، وأهم هذه العقبات هي أولا نقص الاهتمام ، وفقدان الحماس، وعدم الثقة بالنفس ، واللامبالاة بكل ما يدور حولها ، نظرا لانها لم تنظم تنظيما حزبيا أو سياسيا . ثانيا نقص في التنظيم ، وذلك لاميتها ، ولغياب الحركة الاجتماعية بداخلها ، واطلاق الشعارات دون تحقيق لها ، ثالثا ، سلبية الاعلام ، وعدم قيادته للجماهير ، ونقص عمليات التوعية الجماعية رابعا ، نقص حرية العمل السياسي النقابي او الحزبي ، وشراء القيادات وأغرائها بالمناصب ، وبزيادة المرتبات ، أو تهديدها ، وتطبيق المكارثية ضد الزعماء .

لم يبق أمام الجماهير في البلاد النامية الا تكوين جماعات للضغط السياسي ، اما عن طريق الاعلام ، أو عن طريق نشاط الجماعات ، او بالضبط السياسي والاقتصادي والاجتماعي ، وقد يكون الضغط السياسي شرعيا أو غير شرعي ، سلميا أو قائما على العنف ، كما يمكن أن يؤدي الى تغيير نسبي أو الى تغيير جذري في الهيكل الاجتماعي نفسه ، النسبي من أجل الحصول على بعض الحقوق ، والجذري من اجل الحصول على كافة الحقوق ، الاول اصلاحي والثاني ثوري ، الاول في حدود الوضع القائم والثاني من أجل تغيير البناء الاجتماعي : الملكية،

العـائد ، الاستثمارات ، الاستهلاك نظم التعليم ، التنظيم السياسى والادارى ، العلاقات الدولية . وتتغير ارادة التقدم ورؤية المستقبل للطبقات الحـاكمة طبقا لنوع الضغط المـارس عليهـا من الطبقات الشعبية طبقا للجدول الآتى :

الوضع قبل تغير الابنية الاجتماعية			الوضع بعد تغيير الابنية الاجتماعية	
الطبقة الشعبية	الطبقة الحاكمة		المثل	النتيجة
الضغط	القدرة على التنبؤ	ارادة التغيير		
حد اقصى	حد اقصى	متوسط	شيلى	ثورة سلمية
حد أقصى	حد أدنى	حد أدنى	كوبا	ثورة مسلحة
متوسط	متوسط	حد أدنى	كولومبيا	اصلاح
متوسط	حد أقصى	حد أدنى	البرازيل	انقلاب يمينى
حد أدنى	حد أقصى	حد أدنى	فنزويلا	قهر
متوسط	متوسط	متوسط	أورجواى	الوضع القائم
حد أقصى	حد أقصى	حد أقصى	؟	ثورة سلمية مثالية

الاشكال المختلفة الممكنة لتغير الابنية الاجتماعية

ومن الجدول السابق يمكن استخلاص النتائج الآتية :

١ ــ لا تحدث التغيرات فى الابنية الاجتماعية فى البلاد النامية الا بضغط الطبقات الشعبية .

٢ ــ ترتبط فرصـة الثورة السـلمية بدرجة التنبؤ لدى الطبقة الحاكمة لانه من الصعب أن تكون لديها ارادة تغيير .

٣ ــ الثورة المسلحة هى البديل عن صعوبة التنبؤ للطبقة الحاكمة وعدم وجود ثورة سلمية مثالية اذا بلغ الضـغط الشعبى الى الحد الاقصى .

سادسا : العنف والتغيرات الاجتماعية .

انتهى توريز من دراساته الاجتماعية الى انه لا يمكن احداث اى تقدم فى البلاد النامية الا بتغير البناء الاجتماعى فيها ، وأنه لا يمكن تغيير هذا البناء الاجتماعى الا بالعنف ، كما حدث فى كوبا ، فالعنف هو الوسيلة الوحيدة لاحداث التغيرات الاجتماعية والثقافية فى البلاد النامية (٥) .

---

٥ ــ العنف حالة من الحرب الاهلية غير المعلنة ، عاشتها كولومبيا منذ ٩ ابريل سنة ١٩٤٨ ، وهو اليوم الذى قتل فيه الرئيس جاتيـان Gaitan ، واستمـرت حتى ١٩٥٧ وبلغت ذروتهـا بين سـنة ١٩٤٨ وسنة ١٩٥٣ ، وهدأت بعد الانقلاب العسكرى الذى قام به الجنرال بنيلا

=

وقد غير العنف طبيعة المجتمعات الريفية بوجه عام على النحو الآتى أولا اذا كانت هذه المجتمعات ينقصها التخصص وتقسيم العمل وينحصر دورها الاجتماعى فى أضيق الحدود (السوق ، النشاط الدينى ، النشاط العائلى) فان العنف فرض احتياجات اجتماعية جديدة على الفلاح ، وجعله يشعر بضرورة التخصص وتقسيم العمل . فهناك جماعات مختصة بالحرب ، واخرى بجمع المعلومات ، وثالثة بالاتصال بالفلاحين ، ورابعة للامدادات ، وخامسة للمساعدات الاجتماعية ، وسادسة للعلاقات العامة والاعلام .. الخ كما اتسع الدور الاجتماعى للفلاح ، فأصبحت مهمته المراقبة ، ومعاونة رجال العصابات. أى أن المجتمع الريفى ، بدأ يتحول من الجماعة الى المجتمع ، ومن الترابط الآلى بين الافراد الى الترابط العضوى ، على ما يقول دوركايم. ومن السلوك التقليدى الانفعالى الى سلوك قائم على العقل وعلى النقد الذاتى . ثانيا ، تقوم المجتمعات الريفية على « العزلة الاجتماعية » نظرا لغياب وسائل الاتصال الاجتماعى ولكن بفضل العنف تمت شبكة للاتصالات لخدمة جيش التحرير ، خاصة المواصلات الانسانية ، والحركة الاجتماعية داخل الريف . فنشأ نوع جديد من الترابط الاجتماعى ، يقوم على الترشيد ، وعلى تحقيق أهداف معينة ، كما نشأ نوع جديد من التضامن الاجتماعى الذى يقوم على وحدة المصلحة لا على الاسرة أو القرابة ، كما نشأ أيضا ما يمكن تسميته بالوعى الطبقى لدى الفلاحين ، واحساسهم بالانتماء الى طبقة واحدة ، لها الحق فى العمل الموحد ، ثالثا ، تلعب جماعة الجوار فى المجتمع الريفى دورا هاما فالاسرة هى نظام الرقابة الاكثر فاعلية ، وتوجيه المدح والقاء اللوم هو الذى يحدد السلوك الاجتماعى . ولكن العنف استطاع كسر حدة جماعات الجوار ، وأصبحت جماعات رجال العصابات هى جماعات الجوار الجديدة التى استطاعت توسيع رقعة النشاط الاجتماعى ، وربط العائلات فى مجموعات أوسع . بل لقد انتقلت بعض العائلات بمحض ارادتهم من منطقة لاخرى طبقا لضرورات الحرب فى مواجهة جيش الاقلية الحاكمة . رابعا ، يصاحب ظاهرة العزلة فى العلاقات الاجتماعية ، ووجود جماعات مغلقة ظاهرة أخرى ، وهى الفردية ، التى تظهر فى الملكيات الصغيرة munifundia التى تحتاج الى الجهد البشرى

= Pinilla . فبعد اغتيال الرئيس ، انتشرت الاضطرابات فى أنحاء كولومبيا ، خاصة فى الريف . فقد قامت بعض الجماعات المسلحة من الفلاحين الاحرار . واصطدمت بجيش الحكومة المحافظة التى كونت جماعات مسلحة أخرى للهجوم على الفلاحين مما ادى الى هجرة هؤلاء الى المدن . ولكن بعد سقوط بنيلا تكونت « الجبهة المدنية » التى سميت فيما بعد « الجبهة الوطنية » ، من أجل التمثيل المتكافىء فى الحكومة بين المحافظين والاحرار . ولكن العنف لم يتوقف وظهر فى صورة جماعات مسلحة تقطع طرق المواصلات الحكومية ، ثم تحولت فيما بعد الى حرب للعصابات فالعنف بهذا المعنى ، على حد وصف احد علماء الاجتماع ، هو تحرر تلقائى بعد كبت طويل للدفع الثورى سنة ١٩٤٨ .

الفردى أثناء المواسم الزراعية فالمصالح هنا فردية ، ولا تظهر روح التعاون الا من خلال روح الفرد ، ولكن العنف قضى على هذا الطابع الفردى للجهد البشرى ، اذ يتطلب تنظيم جيش التحرير روح الجماعة والعمل الجماعى ، وهناك « قواعد تنظيم جيش العصابات » التى تقضى على العزلة الفردية ، كما أن هناك العمل الزراعى الجماعى لرجال العصابات الذين هم فى نفس الوقت فلاحون . تنشأ الحاجات الى العمل الجماعى ، والدفاع الجماعى ، والمطالبة الجماعية بالحقوق والوقوف الجماعى فى وجه السلطة ، كما تنشأ ثقافة جماعية صادرة عن نمو الوعى الطبقى . خامسا ، هناك بعض التنظيمات فى الريف ، مثل التنظيمات الحكومية والكنسية والتنظيمات الخاصة التى تكون مع الفلاحين جماعات مغلقة ، ويشعر الفلاحون معها بالانتماء فيقولون « كنيستنا » ، « بلديتنا » . ولكن بعد العنف ، حدث الشقاق بين الفلاحين وهذه المؤسسات التى اعتبرها الفلاحون منذ ذلك الحين مؤسسات معادية ، يجب مناهضتها ، لانها خارج الجماعة ، وتعمل ضدها ، بعد العنف انقسم الفلاحون قسمين : قسم مع الثورة ، وهم الفلاحون الاحرار ، وقسم ضد الثورة ، وهم الفلاحون المحافظون ، وظهر قسم ثالث وهم الفلاحون الشيوعيون المعارضون للسلطة القائمة، بعد العنف أصبح قادة الفلاحين موجهين حقيقيين لحياتهم ، بدلا من القادة القدامى الموظفين الذين لا يخرجون من مكاتبهم . وظهرت قيادة فلاحية جديدة ، تنبىء عن وجود طلائع ثورية ، يمكن الوثوق بها . سادسا ، كان المجتمع الريفى يشعر دائما بعقدة نقص أمام مجتمع المدينة ، ولكن بعد العنف حلت هذه العقدة ، وأصبح الفلاحون هم القادة الحقيقيون للمجتمع المدنى بل أصبح لديهم احساس بالتفوق على مجتمع المدينة ، فقد هزم رجال العصابات الجيش الرسمى للحكومة، وانتصر مجتمع الريف على مجتمع المدينة .

وفى المجتمعات الريفية فى البلاد النامية بوجه خاص ، نجد أن العنف قد غير طبيعة العلاقات الاجتماعية فى الريف . يتميز الريف بغياب الحركة الاجتماعية الرأسية . فهناك نوعان من الحركة الاجتماعية الصاعدة : الحركة الاجتماعية المادية التى ينتقل فيها الافراد من مستوى مادى الى مستوى مادى أعلى ، والحركة الاجتماعية الثقافية أى تغيير نظام القيم فى المجتمع الريفى فمن ناحية الكم اذا كانت هناك حركة اجتماعية ضخمة فان الطابع المحافظ للمجتمع يتغير ، اما اذا كانت الحركة الاجتماعية فى مجموعات محدودة فان الطابع المحافظ قد يظل كما هو دون تغير . ومن ناحية الكيف اذا كانت الحركة الاجتماعية شاملة للقادة فانها تعم جماهير الفلاحين أكثر مما لو ظل القادة فى سكونهم الاجتماعى دون حركة . أما الحركة الاجتماعية الهابطة فانها تحدث أيضا نتيجة للزيادة السكانية ، وخفض الاجور ، وخفض مستوى المعيشة بوجه عام . ولكن العنف استطاع تغيير الحركة الاجتماعية فى الميادين الاقتصادية والثقافية والسياسية والادارية والعسكرية والكنسية (٦) . ففى الميدان الاقتصادى يمثل الحرمان الاقتصادى فى

---

٦ — ارجأنا الحديث عن الوضع الطبقى للكنيسة لاننا سنتناوله فيما بعد فى النقطة الثامنة : الدين والثورة .

المجتمعات النامية سببا جوهريا في وجود الحرمان الاجتماعى ويظهر هذا الحرمان بين قطبين : العقلية الرأسمالية المسيطرة على وسائل الانتاج من القمة ، والضغط الشعبى الاجتماعى من القاعدة ، وتوتر القطبين بشير بالتقدم . ولكن بعد العنف ، استطاع الفلاحون تكوين جماعة ضاغطة ، فقد جعلهم العنف يشعرون بحاجاتهم ، وبقوتهم البشرية ، وأخرجهم من السلبية التقليدية . خلق العنف الاتصال اللازم ليقظة الفلاحين ووعيهم ببؤسهم ، كما حقق لهم غايات اقتصادية محددة ، وذلك بشراء الملكيات الكبيرة وتوزيعها على الفلاحين وبمصادرة المحاصيل والماشية وبعدم سداد الديون ، فشعر الفلاحون أنه بالعنف يمكنهم الحصول على حقوقهم الاجتماعية ، وأصبح العنف هو الوسيلة الوحيدة لتحقيق الحركة الاجتماعية المادية الصاعدة . وفى الميدان الثقافى ، يتميز المجتمع الريفى بالامية لدى الغالبية ، أو بالتهرب من التعليم الاولى ، لاسباب اقتصادية ، ولان معظم المدارس الاولية بالمدينة . أما التعليم الثانوى فغالبيته مدارس خاصة ، لا يقدر عليها الا الطبقة المسيطرة . والتعليم العالى محدود للغاية مهمته تخريج موظفين للدولة ، تغلب عليهم روح المحافظة والولاء للصفوة ، ولا يصل أبناء الفلاحين الى درجة التعليم العالى على الاطلاق . ولكن بفضل العنف ، استطاع الفلاحون المطالبة بانشاء المدارس داخل الريف ، ولكنهم لم يستطيعوا بعد تغيير حياتهم الثقافية الى حد كبير . وفى الميدان السياسى ، فان الفلاحين لا يحصلون على أى منصب حساس الا اذا كان منتسبا الى حزب الفلاحين المحافظ ، أما كبار الموظفين فان السلطة الحاكمة هى التى تعينهم من أتباعها . وهى أقلية محافظة ، لا تشعر بالامان ، وعدوانية على كل من يخرج عليها ، تمثل مجموعة من المصالح للأقلية الاقتصادية والسياسية والثقافية ، وتأتى بطريق الانتخاب الذى يتم بالضغط الاقتصادى والارهاب العسكرى أو بالتزييف العلنى . ولكن العنف أنشأ نوعا آخر من الحكم فى الظل Informed فظهرت جمهوريات مستقلة داخل البلاد فى المناطق التى حررتها الحرب الشعبية ، بل لقد حاولت السلطة الرسمية استمالة قادة حرب العصابات ، والتعاون معهم . واشترك الفلاحون فى السلطة السياسية فى المناطق المتحررة ، وتحققت لاول مرة ديموقراطية الحكم ، أو حكم الشعب . وفى الميدان الادارى ، فان الفلاحين كانوا مستبعدين باستمرار من الوظائف العامة الحكومية أو الخاصة . وكانت الوظائف وقفا على السياسيين أو من لهم دخول سنوية عالية . وكان يشترط فى الواظائف الخاصة المحافظة على التقاليد ، والولاء لاصحاب رؤوس الاموال والسلطة والاوضاع القائمة . ولكن بفضل العنف ، انشىء نظام ادارى عسكرى مواز للادارة الرسمية ، لتنظيم حرب العصابات ، ولتجنيد الفلاحين ، كما انشأت وظائف اخرى مثل المبعوث السياسى ، المسئول المحلى ، السكرتير العام .. الخ أى أن براعم جديدة نشأت داخل الدولة القديمة ، فنشأت المحاكم الخاصة برجال العصابات ، ووضعت القوانين الضريبية ، ومن ناحية أخرى تم القضاء على نظام الحكم المركزى ، ونشأت اللامركزية ، ونظم الحكم المحلية بقيادة جماعات جيش التحرير . ومن ناحية ثالثة ، ظهرت جماعات ضاغطة لتوجيه

المهام الادارية لصـالح الفلاحين وذلك بالاضرابات العـامة أو بالمطالبة بحقوقهم المشروعة . وأخيرا فى الميدان العسكرى ، نجد الجيش الرسمى والبوليس فى أيدى الاقلية الحاكمة التى تستخدمهما معا فى المحافظة على الوضع القائم ، ويتمتع أفرادها بدخول عالية من أجل ضمان ولائهم . فأصبح الجيش غير شعبى على الاطلاق ، ولم يعرف الشعب من البوليس الا ضربات العصى ، وكثيرا ما يتدخل الجيش لصالحه الخاص ، أو لنصرة فريق من الاقلية على فريق آخر . ولكن بعد العنف ، نشأ جيش آخر يأخذ فيه الافراد حقوقهم الاجتمـاعية ، وتكون الترقية فيه بمقدار الخدمة الوطنية ، وتكون مهمته الاساسية فى التغيير الاجتماعى ، ويقوم على تجنيد الفلاحين طبقا لصفاتهم الذاتية .

وإذا كان العنف فى بعض المنـاطق لم يسـتطع تحقيق الحركة الاجتماعية فى الميادين السابقة ، فانه استطاع فى مناطق أخرى خلق « عداء كامن » فردى واجتماعى بالنسبة للسلطة القائمة ، وهذا العداء الكامن شعور طبيعى ، يعبر عن الحرمان الاجتمـاعى والاقتصادى ، ويتحول الى تدمير . استطاع العنف اذن توليد الشعور بالحرمان ، ثم تقوية هذا الشعور ، ثم اعطاء الوسـائل العملية للقضاء على هذا الحرمان .

وفى المجتمع الكولومبى بوجه خاص نجد الطائفية الحزبية سائدة ، ولا بد للفرد فيه من الانتماء الى حزب معين حتى يترقى اجتماعيا ، ومن ثم يلعب الحزب دورا خطيرا فى المجتمع الكولومبى ، فهو أداة فى يد السلطة للمحافظة على الوضع القائم ، وامتصاص غضب الجماهير باعطائها بعض ما تطلب بشرط ضمان الولاء منها للسلطة ، ويتسلق عليه كل من يريد الوصول الى السلطة . ثم نشأ العنف ، كتعبير عن طائفة المحرومين المقسمين بين الاحزاب التقليدية ، والتى ترفض الدخول فى الالاعيب الحزبية بعد أن استعملت السـلطة العنف للقضـاء على هذه الجماعات الثورية المنشقة على الاحزاب السياسية أو العاملة من خلالها. ونجد أيضا فى المجتمع الكولومبى غياب الوعى الطبقى ، نظرا لسيادة الابنية التقليدية فيه ، وغياب التنظيمات الشعبية ، ووقوع الجماهير فى الفردية والعزلة نظرا لقلة الاتصال بينها ، ونقص وسائل الاعلام ، وغياب الحركة الاجتماعية وسيادة القيم التقليدية ، والعواطف التواكلية والقدرية . ثم نشأ العنف ، ونشـأ معه الوعى الطبقى ، ووحد بين الفلاحين ، وحقق التضامن بينهم . وأخيرا نجد فى الشعب الكولومبى غياب الملكية الفردية كجزء من تقاليده القديمة وذلك لانه لم يعرف فى تاريخه القديم الا الملكية الجماعية ولكن الملكية الفردية لم تأت الا مع المستعمرين الاسبان ، وبالافكار الليبرالية التى تؤله الملكية الفردية ، ثم عادت الملكية الجماعية للظهور من جديد بفضل العنف ، ودفاع جميع الفلاحين عن الارض .

ولكن ماذا عن الطبقة العمالية ؟ لقد نشأ العنف فى الريف كظاهرة ريفية محضة وليس فى المدينة ، فالفلاحون هم الطبقات المحرومة فى حين أن العمال تشارك الى حد ما فى خيرات المدينة . ومع أن العنف فى المدن قد نشأ حاليا الا أن توريز حاول بذر بذوره فى المدينة ، فى الطبقة العاملة . فثورة العمال ضرورية مع ثورة الفلاحين ، لان كليهما

له عدو مشترك ، وهو الاقلية الحاكمة التي لا تعمل الا لمصالحها الخاصة ومع أن من العمال من ينتسبون الى الطبقة البرجوازية فى المدينة ، الا أنهم يمكنهم الانضمام الى الثورة ، لانهم أقرب الى الطبقات الشعبية منهم الى الاقلية الحاكمة ، ويستطيعون المشاركة فى الثورة بالفعل ، وليست بمجرد اعلان النوايا . والمشكلة العمالية ليست كما يصورها البعض مشكلة تكنولوجية : تصدير ، نقد ، مدفوعات .. الخ بل المشكلة فى جوهرها مشكلة اجتماعية فى تسلط الاقلية الحاكمة ، وهو ما يعلمه رجل الشارع دون حاجة الى علم غزير واحصائيات للتعمية أو للتعالم ، فطريق العمال هو طريق الاضراب ، والمطالبة بالمشاركة فى الارباح ، وفى ادارة المصانع ، بل وحقهم فى التسيير الذاتى لها ، طريقهم رفض الدخول فى الاعيب الاحزاب ، ورفض الاشتراك فى الانتخابات المزيفة التى تجريها الاقلية الحاكمة . طريقهم تغيير البناء الاجتماعى كله من القاعدة الى القمة ، واعطاء من يعملون حصيلة عملهم ، فهم أصحاب الانتاج الوطنى ، العمال كلهم ينتمون الى طبقة واحدة ، والوعى بوصالحهم المشتركة يزيد من حدة شعورهم الطبقى ، وتلك مهمة النقابات العمالية . لقد استخدمت السلطة العنف ، ولا يقابل العنف الا بالعنف ، لا بالانتخابات المزيفة أو بالعمل الحزبى المتواطؤ مع السلطة. فالطبقات الشعبية ، الفلاحون والعمال ، هى التى لها حق الحكم ، وهى التى يجب أن تكون لها السلطة ، وقادة الشعب ينبعون من الشعب ولا يفرضون عليه ، ويعبرون عن مصالحه ولا يتواطؤون مع الاقلية الحاكمة .

سابعا : الثقافة والوعى الطبقى :

اذا كانت مهمة العنف الاساسية هى خلق الوعى الطبقى لدى طبقات الشعب ، فان ظهور الوعى الطبقى يؤدى الى تغيير المفاهيم السياسية التى تستعملها الطبقة الحاكمة وتأخذ معانى ومدلولات جديدة عند الطبقات الشعبية . هناك اذن ثقافتان ، ثقافة الاقلية الحاكمة التى تمثل ١٥٪ من الشعب الكولومبى والتى يبدأ دخلها بأكثر من ثلاثة آلاف دولار فى السنة ، وثقافة الاغلبية المحكومة التى تمثل ٨٥٪ من الشعب الكولومبى . ولكل طبقة قيمها ومفاهيمها ويستحيل الحوار بينهما ولا يكون هناك حوار ممكن الا العنف . مهمة المثقف الثورى هى تحليل لغة الثورة ، وتحليل المفاهيم الدائرة وارجاعها الى نشأتها الطبقية كما هو واضح فى الجدول الآتى الذى يقدمه لنا توريز :

ثامنا : الدين والثورة

كان توريز راهبا وعالم اجتماع ، ولما كان قد انتهى من قبل الى انه لا يمكن احداث اى تغيير فى المجتمعات النامية ، وخاصة فى أمريكا اللاتينية ، الا بعد تغيير البناء الطبقى للمجتمع ، أى أن الكنيسة أيضا، باعتبارها مؤسسة اجتماعية ، ينطبق عليها هذا التحليل ، فالكنيسة والدولة فى أمريكا اللاتينية شىء واحد ، وهناك اتفاه بينهما وتواطؤ فرؤساء الكنيسة فى نفس الطبقة الاجتماعية التى توجد فيها الاقلية

التعبير	معناه عند الطبقة العليا	معناه عند الطبقة الدنيا
الاقلية	اهانة	الامتياز
العنف	قطع الطريق	الخروج على المحافظة
الجماعة الضاغطة	الصفوة	المستغلون
الثورة	قلب للاوضاع مناف للاخلاق	التغير البناء
تغير الابنية	ثورة	التغيرات الاساسية
الاصلاح الزراعى	نزع غير شرعى للملكية	استيلاء الفقراء على الارض
الاحزاب السياسية	تجمعات سياسية ديموقراطية	الاقليات
« الحساسية الاجتماعية »	اتجاه شعبى	الوصـاية
الصحافة	السلطة الرابعة	الصحافة الكبيرة
* مانو نجرا «اليدالسوداء»	مركز الدراسات والعمل الاجتماعى	الجمعية السرية الكارثية
الحركة النقابية	صراع الطبقات	مطالبة
العمل	الحل السلمى	تنظيم محلى
اليســـار	قلب الاوضاع	الخروج على المحافظة
الشيوعية	هـــذيان	الثورة
الرأسمالية	نظام اقتصادى	الاستغلال
الاستعمار	شعار ماركس	أثر اليانكى « الامريكيين »
فيدل كاسترو	زعيم شيوعى	زعيم ثورى
انخفاض القيمة	اجراء اقتصادى	بؤس
الجبهة الوطنية	سياسة التعايش السلمى	اتحاد الاقليات
« الرابطة من أجل التقدم »	مساعدة من أمريكا الشمالية	استعمار
الكنيسة	مؤسسة فى صالح النظام	قوة رجعية
الجيش	قوة تستعمل للردع	العنف
البيروقراطية	الادارة	طفيليات الدولة
البرلمان	الديموقراطية	طفيليات الشعب
العودة الى السلام	القضاء على قطاع الطرق	موت رجال العصابات
« جيش السلام »	متطوعون نزهاء	السياح أو الجواسيس

الحاكمة ، فهناك درجات متفاوتة داخل الكنيسة وهى : طالب المعهد الدينى ، نائب الخورى أو المرشد ، خورى الريف ، خورى الحى العمالى فى المدينة ، خورى الحى الصناعى ، سـيدنا أو الـكاهن ، معاون الاسقف ، رئيس الاساقفة ، الكاردينال (٧) . ويمكن توضيح الطبقة الاجتماعية لكل درجة كنسية على النحو الآتى :

---

٧ —

(١) طالب المعهد الدينى = Séminariste
(٢) نائب الخورى أو المرشد = Aumónier
(٣) خورى الريف = Curé rural
(٤) خورى الحى العمالى فى المدينة = Curé de quartier urbain
(٥) خورى الحى فى المدينة = Curé de quartier résidentiel

=

١ ـ طالب المعهد الدينى : طبقة متوسطة دنيا
٢ ـ نائب الخورى أو المرشد : طبقة متوسطة متوسطة
٣ ـ خورى الريف : طبقة متوسطة متوسطة
٤ ـ خورى المدينة فى الحى العمالى : طبقة متوسطة متوسطة
٥ ـ خورى المدينة فى الحى الرقى : طبقة متوسطة عليا
٦ ـ سيدنا أو الكاهن : طبقة عليا دنيا
٧ ـ معاون الاسقف : طبقة عليا متوسطة
٨ ـ الاسقف : طبقة عليا متوسطة
٩ ـ رئيس الاساقفة : طبقة عليا متوسطة
١٠ ـ الكاردينال : طبقة عليا متوسطة أو عليا حسب النسب

ومعظم الكهنة من الريف . ولا يترقى الكاهن من درجة الى درجة الا حسب درجة طاعته للنظام ومحافظته Conformisme وهو ما يسمى بالسيطرة على الذات والمحافظة تعنى عدم الخروج على قيم الطبقة العليا وسيطرة الاقلية الحاكمة . ومع ذلك فلا يدخل كثير من الناس سلك الرهبنة ، كوسيلة للانتقال الاجتماعى من طبقة الى طبقة ، للبطء الشديد فى هذا الانتقال ، ولان نصف طلبة المعاهد الدينية يتركون سلك الرهبنة فى أول الطريق ، وبعد حدوث العنف ، ترك الفلاحون الكنيسة ، واعتبروها جزءا من الالية الحاكمة والبناء الاجتماعى القائم ـ كالحكومة والجيش ، بل كثيرا ما هاجموا الكهنة فى هجومهم على السلطة الممثلة فى الجيش والبوليس .

لذلك يرى توريز أنه لا بد من نزع ممتلكات الكنيسة من أرض وعقار وأموال سائلة فى البنوك . لقد عارضت الكنيسة قوانين الاصلاح الزراعى مع أن هذه القوانين فى الحقيقة هى مساومة بين الطبقة الحاكمة وبين الطبقات المتوسطة فى الريف التى تدعى التقدمية والاصلاح ، وان شئنا الطبقة البرجوازية التى تشترى أراضى كبار الملاك بأثمان عالية يستثمر هؤلاء أموالهم خارج البلاد ، فضلا عن أن الحد الاعلى للملكية مازال ألف هكتار (٨) من الاراضى المزروعة ! فى حين أن الاصلاح الزراعى الحقيقى له هدفان : الاول : اعادة توزيع الاراضى على الفلاحين المعدمين للقضاء على الطبقية فى الريف ، وزيادة انتاج الاراضى الموزعة بخلق التعاونيات ، لذلك كانت التربية الاجتماعية فى الريف جزءا لا يتجزأ من الاصلاح الزراعى . والثانى اعادة توزيع الدخل القومى على المواطنين دون اخراج جزء منه خارج البلاد ، أو نقله من

=

(٦) سيدنا أو الكاهن — Monseigneur ou Chanoine
(٧) معاون الاسقف — Evêque conjoint
(٨) أسقف — Evêque
(٩) رئيس الاساقفة — Archevêque
(١٠) كاردينال — Cardinal

(٨) الهكتار ما يعادل نصف فدان .

طبقة الى طبقة دون الوصول الى الطبقات الدنيا . بالرغم من كل هذه العيوب فى الاصلاح الزراعى فقد عارضته الكنيسة لانه سينزع ممتلكاتها من الارض ، فالكنيسة جزء من الطبقة الحاكمة اقتصاديا وسياسيا ، تخشى من ثورة الفلاحين عليها وهم الذين يكونون دولتها الثيوقراطية . ويرى توريز أن نزع أملاك الكنيسة بالقوة جزء من تغيير البناء الاجتماعى فى أمريكا اللاتينية . كما نزعت أملاكها من قبل في أوربا فى العصور التاريخية ، فى عصر التنوير وفى القرن الماضى .

ولكن هناك الرهبان الثوريون الذين يشعرون بأنهم ينتسبون الى الطبقات الشعبية أكثر من انتسابهم الى الطبقات الحاكمة التى تتمثل فيها الكنيسة والجيش والبوليس والقوى الاقتصادية والاحزاب السياسية ، هؤلاء الرهبان هم الذين لاجلهم اتهمت السلطة الكنيسة بالشيوعية ! ويرى توريز أن هذا الاتهام ان هو الا مقدمة لاعلان محاكم التفتيش من جديد ضد الحركات التقدمية والثورية فى أمريكا اللاتينية، فمن الناحية الصورية المحضة التى تودها الكنيسة ، المسيحيون معمدون والشيوعيون لا يعمدون . وتتهم الكنيسة هؤلاء الرهبان بالخروج على السلطة الكنسية أو بالخروج عن العقيدة الرسمية . والحقيقة أن هذه التهم جزء من المكارثية (٩) . ودفاع الطبقة المسيطرة عن نفسها ، فكل طبقة لها نظام فى الدفاع ، ونظام الطبقة الحاكمة الممثلة في الكنيسة والدولة هى الاتهام بالشيوعية لكل الحركات الشعبية الثورية التى تود القضاء على هذه الاقلية المسيطرة على ثرواتها . والتاريخ مملوء بأنظمة الدفاع الطبقية ، فالمسيحى فى الامبراطورية الرومانية كان خارجا على القانون ، والثائر فى المستعمرات الرومانية كان بربريا ، والمفكر الحر فى العصر الحديث وصف بالالحاد . ان عقلية رجل الكنيسة خاصة اذا كان ذا سلطة ، عقلية اقطاعية ، لانه يريد ان يملك دون نظر الى مصلحة الجماعة ، وهو عقلية رأسمالية لانه لا يبحث الا عن فائدته الخاصة .

لا بد اذن ان تعيد الكنيسة فى أمريكا اللاتينية النظر فى موقفها . فمن الصعب رؤية قباب عالية مطلاة بالذهب من الداخل ، وبالخارج أطفال يتساقطون جوعى . هناك الصراع الحاد بين من يملكون كل شيء وبين من لا يملكون شيئا ، ولا وسط بينهما أو حلا مؤقتا . أصبحت الكنيسة فى نظر الشعب جزءا من الاستغلال الواقع عليه . وأصبح من الصعب على الرهبان ، وهم ينتمون الى الطبقة الشعبية ، مواجهة طبقتهم ، فقد نظر اليهم الشعب على أنهم متواطئون ، يرضون بفتات موائد الاسياد . وفضلا عن ذلك ترتزق الكنيسة من الشعب ، ويقوم الرهبان بأخذ مصاريف المراسيم والشعائر ، حتى أصبح الدين فى

---

(٩) المكارثية ، هى التيار الذى تزعمه السناتور مكارثى للتحقيق فيما سماه النشاط المعادى لامريكا واتهام كل من تلوح منهم بوادر تقدمية بالشيوعية واضطهادهم فالمكارثية هى لون من محاكم التفتيش المعروفة فى العصر الوسيط .

نظر الشعب كالسلطة ، كلاهما يريد أن ينزعه ما تبقى لديه ، فى حين أن الايمان لا يتطلب شعائرا أو طقوسا . لقد نظم الاتفاق Concordat سنة ١٨٨٧ علاقة الكنيسة بالدولة ، وجعل الدين الوحيد هو الدين الكاثوليكى . والعلمانيون يطلبون الآن الحرية الدينية . لقد تحددت هذه العلاقة بناء على المصالح المشتركة بين الكنيسة والدولة ، فانحسم النزاع بينهما كقوتين كبيرتين ، وحل الوئام والاتفاق ، كما يحدث فى المجتمعات الراسمالية ، عندما تبحث شركتان لا تقوى كل منهما على منافسة الاخرى واحتكار السوق . ولكن تم هذا الاتفاق على حساب الشعوب ، خاصة على انكار مصالح الطبقات المعدمة . لقد أصبح هذا الاتفاق عند البعض « تابو » Taboa ، لا يمكن المساس به ، مع انه يجب أن يتغير ، فحاليا هناك كنيسة المعدمين والفقراء التى تعارض كنيسة الاغنياء والمحتكرين ولكن كيف ستتغير ؟ بتغيير البناء الفوقى السياسى أم البناء التحتى الاقتصادى ؟ لا تتغير الكنيسة الا اذا أصبحت أداة فى يد الطبقات الشعبية ، وأحد وسائل نضالها . لقد كانت الكنيسة دائما مبررة للدولة التى هى موجودة بها ، فكانت رومانية فى عصر الامبراطورية الرومانية ، وكان ذلك نهايتها ، عندما استقلت المستعمرات الرومانية ، فكان ذلك استقلالا ضمنيا عن الكنيسة الرومانية . وكانت ملكية قبل الثورة الفرنسية ، وبعد الثورة استقل الناس عنها باستقلالهم عن الملكية ، والآن هى جزء من النظام الرأسمالى فى أمريكا اللاتينية ، وهو النظام الآيل للانهيار . فالى أين تمضى الكنيسة بعد ذلك ؟ وفى الخطاب الذى يوجهه توريز الى رئيسه فى الكنيسة يعلن أن الكنيسة ان هى الا سلطة اقتصادية وسياسية معادية للفقراء ، ومعادية للثورة . ان الراهب بأمريكا اللاتينية فى نظر الشعب أقرب الى الساحر بتمتماته وملابسه وكهنوته ، لذلك فان مهمته التخلى عن كل هذه المظاهر الخارجية ، وان يكون كسائر أفراد الشعب فى مظهرهم ومخبرهم . الراهب الحقيقى هو المسيح عندما يصلب ثانية ، اى انه هو الذى يجعل من حياته تحقيقا لرسالة . فالراهب فى العالم وليس منه ، يعيش مع الآخرين ، يفرح لفرحهم ، ويحزن لحزنهم .

وهنا يحاول توريز تفسير الدين تفسيرا ثوريا ، ويعيد بناء عقائده كما أعاد بناء نظمه ومؤسساته . فيرى أن المسيحية أساسا تقوم على حب الجار وعلى الاحسان ، ولا يعنى ذلك تأسيس ثورة على أساس خلقى ، فالثورة لا تقوم الا على تحليل اجتماعى للواقع ، والتعرف على البناء الاجتماعى الطبقى . ولكن توريز يحاول هنا اقناع رجال الكنيسة من الرهبان الصغار ، الذين هم أقرب الى الشعب منهم الى الرؤساء الذين يمثلون مصالح الاقلية الحاكمة والطبقة المسيطرة . وحب الجار معناه التضحية من أجله ، وايثاره على النفس ، والاحسان يعنى نزع ملكية الفرد ، واعطاء الحق لاصحابه . يحاول توريز اعطاء هاتين الفضيلتين فى المسيحية مضمونا ثوريا كأحد الوسائل لنشر الدعوة الثورية فى مجتمع ما زال الطابع الغالب عليه هو الطابع التقليدى . بل ويستعمل توريز منهج النص المباشر ، فيذكر للشعب النصوص الدينية التى تحث على الثورة مثل « لو قال أحد انه يحب الله الذى

لا يراه ولا يحب جاره فهو كاذب » أو مثل قول المسيح « لقد كنت جائعا ولم تعطني ما أطعم به ، وكنت ظمآن ولم تعطني ما أروى به ظمئي » .. لقد جعل الوحي الاحسان هو الوصية الاولى ، الاحسان الى الله والاحسان الى الجار . وليس الاحسان هو الصدقة ، بل هو حالة من العطاء والتضحية من أجل الآخر ، سواء كان هذا الآخر هو الله أم الانسان . وفي خدمة الله عن طريق خدمته للانسان . الله هو المجتمع ، وتحليل الواقع الاجتماعي هو اللاهوت الوحيد الممكن . مهمة علم الاجتماع توجيه الابحاث نحو خدمة الله ، أى من اجل المحافظة على مصلحة الجماعة ، فالايمان بالله محافظة على مصلحة الجماعة ، لان حق الله هو حق الآخر ولقد وضع القانون من أجل الانسان ولم يوضع الانسان من أجل القانون . ان القلق الديني ليسير جنبا لجنب مع القلق الاجتماع توجيه الابحاث نحو خدمة الله ، أى من أجل المحافظة على التحليل المباشر للواقع بعين الحذر ، والحقيقة أن اللاهوت التقليدي وعلم الاجتماع شيء واحد ، لان اللاهوت هو تحليل للواقع الاجتماعي . وبالتالي يمكن لكثير من المتدينين تغيير أحكامهم على العقائد وعلى المجتمع على السواء .

ومع أن توريز يركز في بعض الاحيان على الفضل الالهي ، وعلى الا أن هذه الحياة خارج العالم هي Surnaturel ما يأتي من فوق الطبيعة في حقيقتها فعل العالم . فاذا كان للانسان بعدان ، فان هذين البعدين هما وجود الانسان في التاريخ بين الماضي والمستقبل . واذا كان للشعائر في المسيحية أهمية فان السلوك الثوري هو الفعل الاجتماعي العريض الذى لا يقتصر على أداء حركة معينة ، في وقت وزمان معينين ، واذا كان الوحي هو حديث الله للانسان ، فانه يشمل اذن جانبين ، الجانب الدائم ، وهو ما يتناوله علم الاجتماع باسم البحث عن نظرية ، والجانب الزمني المتغير وهو ما يتناوله أيضا علم الاجتماع عندما يقوم بتحليل الاوضاع السياسية والاقتصادية . واذا كان الانسان روح وبدن وكان اللاهوت التقليدي يتحدث عن انفصال الروح عن البدن ، وتميزها عنه ، فاننا اليوم نفقد عمرنا في البحث عن قهر الروح للموت Immortel في حين أن البدن قاتل Mortel يدفع للموت . واذا كانت الدول فيما بينها تبحث بالعلم عن كيفية تعاونها معا ، فان الحوار الحقيقي لا يتم الا على مستوى الاتفاق على المبادىء العامة التى يمكنها الجمع بين المتفرقات وبذلك يمكننا ان نقول : « أيها العلماء من جميع الايديولوجيات اتحدوا كما قال ماركس ولينين من قبل : « أيها العمال من جميع البلاد اتحدوا » واذا كان غاية الوحي هو العيش في ملكوت الله أو في ملكوت السماوات فان هذا الملكوت لا يتحقق الا على الارض ، ولا يتحقق الا بالثورة ، والا أصبح مجرد أمل ورجاء عند المعدمين يقوم بعملية تعويض نفسي ، حينئذ يكون الدين « أفيون الشعب » . واذا كان للتجسد معنى ، فانه يعني تحقيق ملكوت السماوات في الارض ، وتحويل الوحي الى واقع ، والعمل في التاريخ . ولقد اخطأ اللاهوتيون عندما ظنوا إن التجسد واقعة فريدة لا تتكرر ، وحادثة تاريخية ثابتة ، حدثت في زمان معين ومكان معين . التجسد هو حلول الثورة في المجتمع وتطبيق الوحي في التاريخ .

ومن ثم ، فلا خلاف بين الماركسية والمسيحية ، فكلاهما ثورة ، بصرف النظر عن الاساس الفكرى لكل منهما . فالثورة هي برنامج عمل لتغيير البناء الاجتماعى ، والمسيحية والماركسية كلاهما برنامج عمل ثورى وكلاهما تغيير للبناء الاجتماعى الطبقى ، لا يهم بعد ذلك ان كانت المسيحية تقوم بهذه الثورة بناء على أمر الهى ، أو أن الماركسية تقوم بها بناء على أيديولوجية سابقة ، لا يهم الاساس النظرى بقدر ما يهم التحقيق العملى ، ولا يهم مصدر الثورة ، بقدر ما يهم تحقيقها بالفعل . فهناك ماركسيات نظرية عديدة ، كما أن هناك الهيات مسيحية عديدة ، ولكن المهم هو الالتقاء على نفس الهدف وهو القضاء على المجتمع الطبقي واستعمال أسلوب عمل موحد وهو الثورة المسلحة . فالله فى المسيحية هو الحياة الخالدة ، والحياة الخالدة هى حياة العدل « عندما يبلغ ايمانى درجة نقل الجبال وليس لدى الاحسان فلست شيئا » . وقد قال المسيح « لو كان أخ أو أخت عرايا ينقصهما طعام كل يوم ، وقال لهما ، أحد منكم : اذهبا فى سلام ، ابحثا عن الدفء وعن الطعام ، ولا تعطيانهما ما هو ضرورى للبدن فما الفائدة ؟ » ، فالايمان بلا عمل هباء . الماركسية والمسيحية شيء واحد ، فاذا حقق المسيحيون الثورة، فانهم يقومون بها باعتبارهم مواطنين ، وليس باعتبارهم متدينين بدين خاص وبعقائد محددة ، ثورة يبغون بها الدفاع عن المبادىء الانسانية العامة ولكن قد ينقصهم الاساليب « التكنيكية » لتحقيق ذلك ، أما اذا قام الماركسيون بالثورة ، فانهم يقومون بها لان ذلك قدرهم التاريخى ، خاصة وأن لديهم نظرية فى العمل الثورى ، وفى التغيرات الاجتماعية ، فهم « تكنيكيون » فى الاقتصاد والسياسة ، لذلك كانت تحليلاتهم للواقع الاجتماعى الاقتصادى فى البلاد النامية مطابقة للواقع ، ولمتطلبات الجماهير ، لذلك كانت الماركسية عقيدة شعبية يمكنها تجنيد الجماهير، ويكون حينئذ ما يهددها هو الوقوع فى القطعية (الدجماطيقية) أو تنفير الجماهير من الامور النظرية الخالصة التى قد تثير معتقداتها التقليدية، والتى يصعب عليها فهمها . فاذا حاول فريق ثالث القيام بثورة ، فانه من الصعب عليه تحقيقها ، لان الثورة لا تتم الا بايديولوجية . أو تصور واضح للعالم ، وهو التصور الدينى باعتباره ثورة (المسيحية أو الاسلام) أو التصوير الاجتماعى باعتباره ثورة (الماركسية) أو سينتهى لا محالة أما الى الميوعة أو الى خدمة السلطة القائمة دون أن يدرى . ليس أمام المسيحى خيار ، فهو واقع فى الثورة وغارق فيها حتى اذنيه ، فالثورة أمر الهى ، وضرورة اجتماعية . لا يمكنه أن يعارض الثورة . أو أن يقف منها موقف المتفرج بل لابد أن يشارك فيها ، فهى طريقه الى الحياة الخالدة ، ولا داعى فى أن يتشكك فى الوسائل المتبعة ، أو فى الغايات الفرعية ، فالثورة أمر معقد ، تفرض مسارها ، والواقع قد يند فى بعض الاحيان عن أحكام الخير والشر ، بل ان المادية الجدلية قد تكون هى الاساس النظرى الوحيد ، من أجل تحقيق العمل الثورى ، دون أن يكون الدين بالضرورة أفيون الشعب ، كما لاحظ ذلك أيضا توليياتى Togliatti فى وصيته . الماركسية والمسيحية كلاهما تنظيم شعبى للأغلبية لتحقيق الثورة .

تاسعا ــ وحدة القوى الثورية :

وينتهى توريز من كل ذلك الى تحقيق حلمه الاخير ، وهو وحدة القوى الثورية ، التى اراد أن يحققها بالفعل فى « الجبهة المتحدة للشعب الكولومبى » وتعنى وحدة القوى الثورية شيئين : الاول اتفاق جميع هذه القوى على حد أدنى من العمل الثورى ، فى برنامج موحد ، ثانيا ضرورة تحقيق ذلك بالثورة المسلحة ، وبالاستيلاء على السلطة ، وقد صاغ توريز هذا البرنامج الموحد فى « بيان حركة الوحدة الشعبية » ثم اعاد صياغته من جديد فى « بيان الجبهة المتحدة للشعب الكولومبى » الموجه لجميع طوائف الشعب ، والى التنظيمات المحلية ، والنقابات والتعاونيات والى كل الغاضبين من الرجال والنساء والاطفال ، والى كل المجاهدين الذين لم ينضموا حتى الآن للأحزاب السياسية ، والى جميع الاحزاب السياسية نفسها التقدمية الليبرالية والمحافظة .

ويبدأ البرنامج بتحديد البواعث التى دفعت الى وضعه وهى : (١٠)

١ ــ القرارات اللازمة الآن من أجل توجيه سياسة الدولة لصالح الجماهير وليس لصالح الاقلية الحاكمة تأتى ممن بيدهم السلطة .

٢ ــ ان من بيدهم السلطة اليوم هى الاقلية الحاكمة ، وهى المسيطرة على الاقتصاد الوطنى ، والتى تصدر القرارات السياسية .

٣ ــ ان هذه السلطة لا تأخذ أى قرارات تمس مصالحها الخاصة أو المصالح الاجنبية التى تمثلها او المرتبطة .

٤ ــ ان القرارات المطلوبة من أجل التنمية الاقتصادية والاجتماعية للجماهير تمس بالضرورة مصالح الاقلية الحاكمة اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا .

٥ ــ ان هذه الظروف تحتم تغيير بناء السلطة السياسية حتى يمكن للجماهير أن تكون مصدر القرارات .

٦ ــ انه لا توجد فى البلاد الآن قوة اجتماعية يمكنها أن تكون أساسا لقوة سياسية جديدة ، لذلك لابد من تكوين هذه القوة فى أسرع وقت .

٧ ــ ان الجماهير الآن ترفض الاحزاب السياسية التقليدية وترفض نظمها القائمة ولكنها لا تملك جهازا سياسيا يمكنها من الاستيلاء على السلطة .

٨ ــ ان الجهاز السياسى الجديد لابد أن يقوم على تعداد الاتجاهات Pluralisme كما يجب أن يقوم على الجماهير ، وليس على فرد بعينه

---

(١٠) هناك فرق طفيف بين الصياغتين ، الاولى تحتوى على المشروع الذى قدمه توريز للجبهة المتحدة من أجل الانتزاع العام عليه ، والثانية هى النص النهائى الذى تمت عليه الموافقة بالاجماع . وقد وضعنا هذه الفروق بين قوسين وهى فى الغالب محذوفة من الصيغة الثانية . وقد حاولنا اعطاء مضمون البرنامج دون الالتزام بحرفيته .

حتى لا يقع فى معارك الشـلل ، أو فى الديماجوجية ، أو فى عبـادة الاشخاص .

أما أهداف « الجبهة المتحدة » فهى الآتية :

١ — الاصلاح الزراعى : الارض لمن يفلحها ، ويجب تعيين مفتشين لاستلام الارض من كبار الملاك ، وتوزيعها على المزارعين الذين لا يملكون ، وأن تقوم جمعيات تعاونية من أجل عمليات التسـليف والتسـويق والمساعدات الفنية ، ولا يجوز دفع تعويضات للأرض ، أو شراءهـا من الملاك ، بل يجب انتزاعها منهم دون تعويض ، ثم تتحول الزراعة من نمط الاستهلاك الى نمط الانتاج .

٢ — الاصلاح العمرانى : يقوم الاصلاح العمرانى على آثار الاصلاح الزراعى وعلى الربط بين التغيرت فى الريف وفى المدينـة ، كما يوجب أيضا أن يتحول كل ساكن فى منزل بالايجار الى مالك له ، حتى يمكن القضاء على اقطاع العقار ، الا من يعيشون من التأجير (وللدولة الحق فى تغريم كل مالك لا يستفيد من عقاره أو لا يحسن استخدامه ، كمـا أن لها الحق فى نزع ملكية الاراضى الخالية وأن تقوم الدولة ببنائها من أجل حل أزمة المساكن) .

٢ — (اصلاح المؤسسات : يجب الغاء المؤسسات الحرة وتحويلها الى مؤسسات تعاونية أو جماعية وذلك بانشاء شركات مساهمة يكون حق ادارتها لكل العاملين بها وليس فقط لكل المساهمين فيها ، مع احترام النقابات العمالية الحرة وحقها فى توجيه العمل) .

٣ — (التعاونيات : يجب خلق جمعيات تعاونية على جميع المستويات فى الادخار ، والانتاج ، والتجارة ، والبناء ، والاستهلاك) .

٤ — التخطيط : وضع خطة كاملة للاقتصـاد الوطنى من أجـل التصنيع والتصدير ومنع الاستيراد ودخول القطاع الخاص ضمن الخطة الوطنية للاستثمار ، وتحويل العملات الاجنبية من حق الدولة وحدها ، وتسويق المنتجات فى سوق مشترك لدول أمريكا اللاتينية .

٥ — السياسة الضريبية : وضع ضرائب تصاعدية على كل دخـل يزيد على ألف بسوس (١١) شهريا وهو الحد الادنى الذى يسمح لعائلة أن تعيش ، والحد الاعلى هو خمسة آلاف ، وكل ما يزيد على ذلك يدخل ضمن الإستثمارات العامة للدولة ، ولا يوجـد أى استثناء من الاعفـاء من الضرائب ، أو من تحويل زيادة الدخـول لصـالح الخطة القومية للتنمية .

---

(١١) البسوس ما يعادل قرشين صاغ تقريبا .

٦ - (السياسة المالية : لا تصدر الدولة أوراقا مالية الا من أجل تنمية قطاعات الانتاج التي تقوم على العمليات القصيرة والطويلة الاجل وتكون العملة السائلة على قدر هذه العمليات . وتقوم الدولة بتغطية عملتها عن طريق رصيدها الذهبى ، ويكون هو المقياس فى العلاقات المالية الدولية) .

٧ - التأميم : تؤمم البنوك والمستشفيات والعيادات الخاصة والمعامل والصيدليات ، ويكون استثمارات الثروات الطبيعية من حق الدولة وحدها . وتقوم الجمعيات التعاونية والشركات الجماعية بأمور المواصلات العامة ، والا فان ذلك يكون من حق الدولة . تكون الصحافة والاذاعة والتليفزيون والسينما تحت أشراف الدولة من أجل مصلحة الجماعة ويكفى التعليم مجانا لجميع الشعب ، والزاميا حتى التعليم الثانوى أو الفنى ، وتوقع العقوبة على الآباء الذين لا يلتزمون بتعليم أبنائهم . وتمول خطة التعليم من الاستثمارات العامة للدولة أو من زيادة الضرائب . وتستثمر الدولة البترول لصالحها ومن أجل الاقتصاد الوطنى ، ولا يعطى هذا الحق للشركات الاجنبية الا اذا أقيمت معامل التكرير داخل البلاد وأن يكون حق الدولة ٨٠٪ من الانتاج (أو ليس أقل من ٧٠٪) وأن ترجع الشركات الى ملكية الدولة فى ظرف عشر سنوات (أو على الاكثر عشرين سنة) وأن تقوم الدولة بعملية التوزيع والنقل، والا تكون أجور الوطنيين أقل من أجور الاجانب .

٨ - العلاقات الدولية . يكون للدولة علاقات مع جميع بلاد العالم بلا استثناء ، وعلاقات تجارية وثقافية على أساس من الاحترام المتبادل لسيادة كل دولة .

٩ - الصحة العامة (والتأمينات الاجتماعية) : تقوم الدولة بتأمين اجتماعى وصحى شامل للعاملين بها فمن حق الشعب الرعاية الصحية والاجتاعية ، والتأمين ضد البطالة والمرض والعجز والشيخوخة والموت وتعتبر الدولة العاملين بالصحة العامة موظفين وأن يكون لكل منهم عدد معين من العائلات .

١٠ - السياسة العائلية : تعاقب الدولة كل الآباء الذين يتركون أبناءهم أو زوجاتهم .

١١ - (الجرائم الاجتماعية الخاضعة للعقوبات : ترك الاسرة ، الربا المضاربة ، تهريب رؤوس الاموال ، سحب البضائع من السوق من أجل بيعها بعد ذلك فى السوق السوداء ، التهريب ، السب العلنى ، التمويه على الرأى العام بالاخبار المكذوبة أو الناقصة أو المغرضة) .

١٢ - حقوق المراة : المراة مساوية للرجل فى النشاط الاقتصادى والسياسى والاجتماعى .

١٣ - القوات المسلحة : الخدمة العسكرية اجبارية على المواطنين

جميعا رجالا ونســاء (ابتــداء من سن ١٨) وأن تكون تكاليف الدفاع عن السيادة الوطنية من الشعب . وأن تكون الميزانية طبقا للمهام الموكولة للقوات المسلحة .

(والهدف الثاني هو تكوين جهاز سياسي متعدد قادر على الاستيلاء على السلطة ويمكن اتباع الآتى :

١ ـ تكوين الحركة من القاعدة الى القمة لضمان تجنيد الشــعب والموافقة على هذا البيان .

٢ ـ توزيع البيان لاخذ الموافقــة عليــه من الافراد والجمــاعات والحركات السياسية ٩٠.

٣ ـ تجميع كل الاتجاهات السياسية الموافقة على البيان تحت اسم « الجبهة المتحدة للحركات الشعبية » .

٤ ـ تكوين جماعات عمل فى كل حى وفى كل شارع ، وانتخاب رئيس لهــا ونائب رئيس .

٥ ـ اجتماع رؤساء هذه الجماعات فى مناطق من أجــل انتخــاب جماعة للعاصمة .

٦ ـ اجتماع جماعة العاصــمة من اجل أخــذ موقف من انتخــاب الرياسة القادمة .

٧ ـ انتخاب لجنة سياسية من ممثلى الاتجاهات السياسية من أجل تضافر الجهود لدعايات الجبهة المتحدة .

٨ ـ يكون الاعتماد فى العمل على التنظيمات الشــعبية فى المجالس المحلية وجمعيات الفلاحين والنقابات والتنظيمات الطلابية والمهنية .

ومن أجل تحقيق هذا البرنامج يدعو توريز لتوحيد جميــع القوى الثورية بصرف النظر عن اتجاهاتهم النظرية ويطالب قوى اليسار بالاتحاد من أجل وحدة العمل الثورى ، والتخلى عن الدجماطيقيــة والمذهبية والتمسك بالشعارات أو الايديولوجيات المسبقة خاصــة وان الشعب يريد أن يعمل أكثر مما يريد أن يدخل فى متاهات المنظرين للثورة والمتشدقين بالنظريات التى لا ينتج عنها الا الفرقة والتشتت وتضييع الجهــود . ووجه نداءاته الشهيرة الى الشعب الكولومبى فى جريدة « الجبهــة المتحدة » ، يعلن فيها عن مواقفه . واهم موقف له داخل الجبهة هــو امتناعه عن التصويت فى الانتخابات العامة للرياسة كنوع من « التكتيك» الثورى ، لتوحيد قوى الثورة ، وتجنب كل ما يفرقها ، وبقــاء الجبهة المتحدة حارسة على مصالح الشعب الكولومبى ، وشاهدة على الالاعيب الحــزبية ومحافظة منها على نقائها الثورى ، ورفضها للتواطؤ مــع السلطة . ويلخص توريز أهم الاسباب التى دعته الى اخذ هذا الموقف فى الاتى :

١ ـ يؤدى الانتخاب الى قسمة الشعب الى محافظين وليبراليين ، وكل تقسيم للشعب مضاد لمصالحه .

٢ - يوجد الجهاز القائم على الانتخابات فى يد الاقلية الحاكمة ، وتجرى فى مكاتبها ، وبالتالى فانها ستزيفها .

٣ - لن تستطيع الجماعات الثورية التى يقدر/لها النجاح فى الانتخابات تكوين جبهة معارضة فى البرلمان ، وتحقيق اى تغيرات ثورية بل ان وجودها داخل البرلمان يكون ستارا للاقلية الحاكمة ، تفعل من ورائه ما تشاء ، ودليلا لها على ديمقراطية الحكم ، ووجود المعارضة .

٤ - تقتضى التربية الثورية الا يقال للشعب أن يحذر من الاقلية الحاكمة ، ثم يطلب منه بالفعل الاختيار بين مرشحيها ، وتعريض نقائه الثورى للامتحان .

٥ - يستحسن تخصيص المال والجهد اللذان سيبذلان فى الانتخابات لمصلحة الشعب ، وتوحيد القوى الثورية .

٦ - حتى لو افترضنا ، بمعجزة ما ، نجاح الجماعات الثورية فى الانتخابات وحصولها على الاغلبية ، فان الاقلية الحاكمة تستطيع تدبير انقلاب للاطاحة بالحكم الثورى ، كما يحدث دائما فى امريكا اللاتينية ، اذ أنها تملك القوة العسكرية والاقتصادية التى تمكنها من تدبير هذا الانقلاب ، ولا يوجد حكم واحد فى امريكا اللاتينية لم يلطخ يده بدماء الثوار .

لذلك ، على كل القوى الثورية الامتناع عن الدخول فى الاعيب الانتخابات ومظاهر الديموقراطية . وهذا الامتناع ليس موقفا سلبيا بل هو موقف ايجابى ، لانه رفض لنظام ومحاربة له ، وهو موف عسكرى لان الثوار يمكنهم الانقضاض على صناديق الانتخاب وعلى جهاز الدولة، وهو موقف ثورى لانه تنظيم للقوى الشعبية ، من جل الاستيلاء النهائى على السلطة .

ويوجه توريز اخيرا نداءاته الى طوائف الشعب ، الى المسيحيين ، والشيوعيين ، والعسكريين ، والمحايدين ، والنقابيين ، والفلاحين ، والنساء ، والطلبة ، والعاطلين ، والمعتقلين السياسيين ، والى الاقلية الحاكمة ، والجبهة المتحدة للشعب . ورجال العصابات وهو النداءالاخير الذى وجهه توريز الى الشعب الكولومبى (١٢) .

فالى المسيحيين : لا يكفى حب الجار أو الاحسان لاعطاء الطعام لكل الجوعى ، ولا بد للبحث عن وسائل اكثر فاعلية من أجل اجبار الاقلية الحاكمة على التنازل عن امتيازاتها ، وعلى اخراج رؤوس اموالها واستثمارها داخل البلاد . ولما كان ذلك لن يحدث ، فيجب نزع السلطة

(١٢) أخذنا نداءات توريز الى العاطلين والمسجونين السياسيين ، والاقلية الحاكمة ، والجبهة المتحدة للشعب من أعمال توريز الجزئية التى تحتوى على النداءات فقط والتى طبعها طلبة جامعة لوفان .
Camilo Tores, ed. Vencermos, Heverlee, Belgique.

من الاقلية الحاكمة كي تكون للاغلبية الفقيرة ، وان يحدث ذلك بسرعة، فتلك هي الثورة ، وقد تكون سلمية اذا لم تعارض الاقلية ، وسنلجأ الى العنف اذا ما عارضت ، انها الثورة وحدها التى تعطى الخبز لكل جائع، والملبس لكل عار ، والدواء لكل مريض ، والعلم لكل امى . ان الثورة ليست جائزة فقط ، بل انها واجبة على كل المسيحيين من أجل القضاء على الطغيان الذى يعتمد فقط على أصوات ٢٠ ٪ من الناخبين . ولن نلتفت لاخطاء الكنيسة ، فالكنيسة بشر ، والبشر مخطئون ، ولا يطلب الله منا أضاحى أو قرابين ولكنه يطلب علاقات انسانية عادلة « فاذا كنت تقرب قربانك الى المذبح ، وذكرت هناك ان لاخيك عليك شيئا ، فدع قربانك عند المذبح هناك ، واذهب قبل ذلك فصالح أخاك ، ثم عد فقرب قربانك » .

والى الشيوعيين ، فاننى ثائر باعتبارى مواطنا وعالم اجتماع ومسيحيا وراهب ، والحزب الشيوعى حزب ثورى اصيل ، وبالتالى فلا يمكن أن أكون معاديا للشيوعيين باعتبارى مواطنا وراهبا . العداء للشيوعية معناه التواطؤ على استغلال الطبقات المحرومة ، وباعتبارى عالم اجتماع ، تقدم التحليلات الماركسية صورة صادقة لحال الفقراء والجوعى والاميين ، وباعتبارى مسيحيا ، لا أحكم على الشيوعية حكما ظالما والا أكون ظالما ، وباعتبارى راهبا ، أجد من الشيوعيين مسيحيين حقيقيين وهم لا يعلمون ذلك . انى اعمل مع الشيوعيين ضد الاقلية الحاكمة عميلة الولايات المتحدة ، ومن أجل استيلاء الطبقة الشعبية على السلطة .

والى العسكريين ، فانه لا يجب عليهم التوجه للشعب بل ضد أعداء الشعب ، فالجنود أبناء الشعب . لقد ارتضيت بعض طبقات الجيش لنفسها مقاسمة الاقلية الحاكمة فى الثروات فاشتروا من الولايات المتحدة معدات وأسلحة لقهر الشعب . وقد يحتج البعض منهم بالمحافظة على النظام والدستور وسلامة الوطن ، ولكن الوطن للاغلبية ، والدستور من وضع الاقلية ، وطالما خرقت الاقلية الدستور لانها نهبت ثروات الشعب، ولم توفر العمل أو التعليم او الصحة أو التأمين للطبقات المستغلة ، لقد خرقت الاقلية الدستور بفرضها الاحكام العرفية ، وحصار المدن ، والقبض على المواطنين ، والزج بهم فى السجون بلا محاكمة . ان ثروات الشعب كلها فى يد أربعة وعشرين عائلة فقط ، فليترك الجنود جيش الاقلية ، فانه سيجد عملا مع الطبقات الشعبية ، حين تنتصر الثورة، ويتم تخطيط الاقتصاد الوطنى ، ان شرف العسكريين منوط بالدفاع عن الشعب ضد أعدائه . فليتحد الجنود مع طبقات الشعب فى الجبهة المتحدة من اجل استيلاء الشعب على السلطة .

والى المحاربين ، لقد كانت نسبة الامتناع عن التصويت ٧٠ ٪ ، أى أن ثلاثة أرباع الشعب ضد الاقلية الحاكمة ، وليست مع الجبهة المتحدة وهؤلاء هم الثوار الذين لم يتم تنظيمهم بعد فى جماعات سياسية أو فى الجبهة المتحدة ، ولكنهم ثوار يرفضون العشائرية السياسية ،

والفرقة الحزبية ، وهم قاعدة الجبهة المتحدة التى صاغت بيانها لهم .
فاليهم : الا يخافوا من أخطاء الحركات الثورية السابقة ، وعليهم ان كان من الصعب احداث الثورة فى المدن ، أولا الاستعصام بالريف ، ثانيا الا يقوموا بأى عمل مضاد الا بعد اقامة تنظيم ريفى يعتمدون عليه .

والى النقابيين : ان تاريخ النضال العمالى سابق على نشأةالنقابات، ولا توجد جماعات منظمة مثل جماعات العمال . ان العمال لهم قدرة على النضال ، ولكن سرعان ما يتحول قادة النقابات الى أوصياء متواطئين مع الاقلية التى تحاول وضع بذور الفتنة بين العمال لتقضى على وحدة الحركة العمالية ، فتصف بعضا منهم بالشيوعية ! ومع ذلك فان الجبهة المتحدة تعمل على وحدة النضال العمالى ، وعلى استمراره بالاضرابات ومعارضة الدكتاتورية السياسية أو العسكرية ، واتحاد العمال مع الطلبة هو دعامة النضال الشعبى .

والى الفلاحين : ان الشعب الكولومبى اغلبيته من الفلاحين وهم الذين يعطون بعملهم ٩٠ ٪ من الدخل القومى ، ومع ذلك فهملايستفيدون من نتاج عملهم ، بل يرجع كله الى الاقلية الحاكمة ولمديرى البنوك . لذلك نشأ العنف فى الريف كوسيلة لاسترداد حقوق الفلاحين ، ولمواجهة عنف السلطة التى تأتمر بأوامر الولايات المتحدة قاهرة الحركاتالشعبية فى سان دومنجو . فيجتمع الفلاحون فى جماعات صغيرة ، خمسة أو عشرة أفراد من أجل تحرير الارض ، وايواء العمال الثوريين والطلاب .

والى النساء : المرأة الكولومبية متأخرة ، ومتخلفة عن الرجل فى المجتمع ، فالمرأة فى الطبقات الشعبية ليس لها سوى الاعمال المادية دون أى حق فى وجودها الادبى ، أمية ، تعمل ليل نهار ، والمرأة فى الطبقة العمالية لا تتمتع بأية حماية اجتماعية ، كثيرا ما تقوم باعباء الاسرة اذا ما تعطل الزوج عن العمل ، والمرأة فى الطبقة المتوسطة يستغلها رئيسها فى العمل ، فى المكتب ، أو الشركة ، أو المؤسسة ، أما المرأة فى الطبقة العالية ، فانها تنعم بالحياة الراقية ، وتعيش فىالفراغ والبطالة . تعتمد عليها الاقلية حين أعطتها حق الانتخاب . والحقيقة ان المرأة الكولومبية انسان وليس مجرد وسيلة ، ولديها شعور بأنها مستغلة ، وهى تناضل بطريقها الخاص ، فترفض الدخول فى الاعيب الانتخابات ، وتساعد الرجل الثورى ، فهى قلب الثورة ، ولا يمكن ان تحل مشاكل الاسرة مثل تحديد النسل الا فى مجتمع لا يقوم على القهر أو على التقاليد ، وهو مجتمع الثورة .

والى الطلبة : الطلبة فى البلاد النامية جماعة متميزة ، فقد تعلموا فى بلد فقير ، ففى كولومبيا ، تسود الامية بنسبة ٦٠ ٪ ، والحاصلون على الثانوية العامة ٨ ٪ ، والجامعيون ١ ٪ . فالطالب متميز فى مجتمعه، كما يتميز الطالب بأن لديه الوسائل التى يستطيع بها تحليل الوضع الاجتماعى والسياسى والاقتصادى لوطنه ، ويمتاز أيضا بأنه يمكنه

الترقي الاجتماعي نظرا لمؤهلاته ، وبأنه يمكنه العصيان دون ما خوف ، اكل هذه الميزات جعلت الطلبة عنصرا هاما للثورة فى امريكا اللاتينية ، فهم عنصر فى الاضرابات وفى المنظمات وفى النضال المباشر ، ولكن بعضا منهم ينقصهم الالتزام التام بالقضايا الوطنية من اجل الحصول على بعض الامتيازات الاجتماعية او يكون عصيانهم انفعاليا ، او رفضا تعاليا . فعلى الطلبة ان يشعروا بدورهم التاريخي فى لحظات التطور الحاسمة للبلاد النامية ، لا يكفي ان تكون رسالتهم ثقافية ، فلا وجود للثقافة بلا ثورة خاصة وان الجماهير تتطلع اليهم باعتبارهم الامناء على مصالحها ، قد يصيبهم الفقر والاضطهاد ، ولكن هذا هو ثمن الثورة ، بتضامنهم مع طبقات الشعب ، العمال والفلاحين .

والى العاطلين : اذا كان هناك عاطلون بالولايات المتحدة ، فما بالنا بالعاطلين فى البلاد النامية ؟ ان البطالة احد سمات البلاد النامية ، وذلك لان الاقلية الحاكمة تفضل استثمار اموالها فى الخارج ، فذلك اكثر امنا وسلاما لها . فلا توجد صناعات تستوعب الايدى العاملة فى المدينة او المهاجرة من الريف ، وتفضل الاقلية استيراد المنتجات من الولايات المتحدة ، حتى تكون هى المستفيدة من البيع والشراء ، وتعطى ما بقى من المدخرات الوطنية للولايات المتحدة ، لشراء اسلحة لقمع ثورات الطبقات الشعبية . ولا تبيع المنتجات الا للولايات المتحدة التى احتكرت معظم المنتجات الزراعية فى امريكا اللاتينية . تورد البلاد لها موادها الاولية وتستورد عربات للطبقة الحاكمة ! فالعاطلون هم ضحية الاقلية الحاكمة عميلة الولايات المتحدة ، لذلك فهم فى طليعة الثوار ، من اجل ان تكون السلطة للاغلبية وتزداد المشكلة يوما بعد يوم عندما تفصل الاقلية الحاكمة مئات العمال عقابا لهم على اشتراكهم فى الاضرابات والمظاهرات وكل ذلك يعنى ان ساعة النضال قد حانت .

والى المعتقلين السياسيين : ان الاقلية تعلم انها لن تترك السلطة الا بالقوة ، لذلك فانها تعتقل زعماء الحركات الثورية ، وتعذبهم فى السجون ، وتقتلهم ، وفى نفس الوقت تعلن انها تدين اعمال العنف ، ولكن الاقلية المتسلطة لا تستطيع ان تعتقل الشعب الكولومبى كله ، ويكون من واجب قادة الثوار الا يتركوا انفسهم يقتلون ويعذبون ، وان ينقلوا الثورة من المدن الى الريف ، فهناك يتحرك الفلاحون معهم ، ومع ذلك يمكنهم المقاومة من السجون بمراجعة افكارهم ، وتحرير نداءاتهم واعطائها لزملائهم . كما ان من واجبهم اثبات انهم وطنيون شرفاء لسجانيهم ، لكسبهم لقضية الثورة . ان الوسيلة الوحيدة لاطلاق سراح المعتقلين السياسيين هو مزيد من الثورة حتى يأخذ الشعب السلطة .

والى الاقلية الحاكمة : ان مخاطبة من لا يريدون ان يسمعوا او ان يعقلوا لامر عصيب ، ومع ذلك فهو واجب لا بد من القيام به . منذ اكثر من مائة وخمسين عاما قد استولت العشيرة الاقتصادية ، المكونة من بضع عائلات ، على خيرات البلاد ، واستولت على السلطة لصالحها

الخاص ، ولكن الشعب لم يعد يثق بهم ، ولا ينتخبهم ، بل كفر بهم ويأس منهم ، واصر على أخذ مصيره بيده .

والى الشعب الكولومبي يوجه توريز نداءه الاخير ثم يلحق برجال العصابات ويستشهد (١٣) :

« يا شعب كولومبيا !

منذ سنوات طويلة ، انتظر الفقراء في وطننا اشارة لبدأ المعركة لكي يقذفوا بأنفسهم في صراع نهائي مع الاقلية .

ولكن في هذه اللحظات التي وصل فيها الشعب الى آخر درجات اليأس ، وجدت الطبقة الحاكمة باستمرار وسيلة لخداع الشعب ، وتلهيته وتهدئته بصيغ جديدة ، تؤدي دائما الى نفس الشيء : الالم للشعب ، والنعيم للعشيرة المتميزة !

لقد اغتالت الاقلية الرئيس الذي اختاره الشعب ، والذي وجده في شخص خورجه اليسر جاتيان (١٤) . فبينما يطلب الشعب السلام ، تبذر الاقلية بذور العنف في البلاد ، وعندما يلجأ الشعب بدوره الى العنف ، ويكون عصابات للاستيلاء على السلطة ، تقوم الاقلية بانقلاب عسكري ، حتى يستسلم رجال العصابات ، لانهم قد أساؤوا ! وبينما يطالب الشعب بالديموقراطية ، يخدع من جديد باقتراع عام وجبهة وطنية تفرض عليه دكتاتورية الاقلية .

والآن ، لم يعد الشعب يثق بشيء . لم يعد الشعب يؤمن بالانتخابات ، يعلم الشعب ان الطرق الشرعية قد استنفذت ، ويعلم الشعب انه لم يعد يبق الا الكفاح المسلح . لقد يئس الشعب ، وقرر المخاطرة بحياته حتى لا يكون الجيل القادم في كولومبيا جيلا من العبيد ، حتى يستطيع ابناء الذين هم على استعداد الان للتضحية بحياتهم أن يجدوا علما ومنزلا وغذاء وكساء ، وبوجه خاص كرامة ، وحتى تستطيع الاجيال القادمة من شعب كولومبيا أن يكون لها وطن خاص مستقل عن قوة أمريكا الشمالية .

يجب على كل ثوري مخلص ان يعترف بأن الكفاح المسلح هو الطريق الوحيد الباقي . ومع ذلك ، ينتظر الشعب أن يعطي الزعماء ، بمثلهم وحضورهم ، اشارة بدأ المعركة .

اريد أن أقول للشعب كولومبيا ان هذه اللحظة قد حانت ، وانني لست خائفا ، فلقد طفت ميادين القرى والمدن ، وسرت من اجل الدعوة الى الوحدة ، وتنظيم الطبقة الشعبية ، من اجل الاستيلاء على السلطة ، وطلبت ان نهب انفسنا من أجل تحقيق هذه الاهداف حتى الموت .

---

(١٣) وجه توريز هذا النداء الى الجيش عندما تصدى اربعون جنديا مسلحين لاربعة آلاف متظاهر في مدينة جيرادو .

(١٤) خورجه اليسر جاتيان Jorge E. Gaïtan زعيم ليبرالي، اغتيل في ٩ ابريل سنة ١٩٤٨ وهو التاريخ الذي بدات معه حركات العنف فقد قدم الحزب الليبرالي سنة ١٩٤٦ مرشحين توربای Turbbay ممثلا للاقلية وجاتيان ممثلا للاغلبية ، ولكن الذي نجح في الانتخابات المرشح المحافظ هو ماريانو أوسبينا بيرير Mariano Ospina Peerer بمساعدة بعض العناصر الليبرالية ، والذي قدم برنامجا « للوحدة الوطنية » .

والان ، كل شيء معد . تريد الاقلية تنظيم ملهاة اخرى أثناء الانتخابات ، بمرشحين يرفضون ثم يقبلون من جديد ، بلجان تضم حزبين ، وبحركة تجديد تقوم على أفكار وعلى شخصيات قديمة خانوا الشعب . يا شعب كولومبيا ، ماذا تنتظر ؟

لقد دخلت فى الكفاح المسلح ، ومن جبال كولومبيا اريد ان استمر فى النضال ، والسلاح فى يدى حتى يستولى الشعب على السلطة . لقد التحقت « بجيش التحرير الوطنى » لاننى وجدت لديه نفس المثل التى فى « الجبهة المتحدة » وجدت لديه الرغبة لتحقيق الوحدة من القاعدة قاعدة الفلاحين ، دون فروق دينية ، أو احزاب تقليدية ، ولم أجد لديه اى نية للصراع مع العناصر الثورية ، لاى قطاع او حركة او حزب ، ولم أجد لديه أية دكتاتورية ، بل وجدت حركة تحاول تحرير الشعب من استغلال الاقليات والاستعمار . ولن تضع الاسلحة طالما ان السلطة باكملها ليست فى يد الشعب ، وتقبل ، بهذه الاهداف ، بيان « الجبهة المتحدة » .

يجب علينا جميعا ، ايها المواطنون فى كولومبيا ان نجهز للحرب وسيبرز شيئا فشيئا قادة رجال العصابات ، فى كل ركن من اركان البلاد . وانتظارا لهذه اللحظة ، يجب ان نأخذ حذرنا . يجب جمع الاسلحة والمؤمن ، وتطوير تدريب رجال العصابات ، والحديث مع اكثر الناس تعاطفا معهم ، وجمع الملابس والادوية والمواد التموينية ، والاستعداد لصراع طويل الاجل .

ولنوجه للعدو ضربات صغيرة يكون الانتصار فيها مؤكدا ، ولنمتحن كل من يدعون أنهم ثوار ، ولا نكفن عن العمل ولنصبرن . ففى الحرب الطويلة ، يجب أن يعمل الجميع فى لحظة محددة . المهم ان الثورة ، فى هذه اللحظة المعينة ، تجد الجميع مستعدين جاهزين . وليس من الضرورى ان يقوم الجميع بكل شيء ، بل يجب أن نقسم العمل ، فيكون أنصار الجبهة المتحدة فى طليعة المبادرة والعمل ، فلنصبر ولننتظر ولنؤمن بالنصر النهائى .

يجب ان يتحول كفاح الشعب الى كفاح وطنى ، ولقد بدأناه منذ وقت مبكر لان اليوم طويل .

يا شعب كولومبيا ! لا ننسى ان نستجيب لنداء الشعب والثورة !
يا انصار الجبهة المتحدة ! فلنجعل من أوامرنا واقعا !
من اجل وحدة الطبقة الشعبية حتى الموت !
من اجل تنظيم الطبقة الشعبية حتى الموت !
من اجل استيلاء الطبقة الشعبية على السلطة حتى الموت !
حتى الموت ! لاننا قررنا الاستمرار حتى الموت !
حتى النصر لان شعبنا يناضل حتى الموت يحصل دائما على النصر !
حتى النصر النهائى ، فلنطع أوامر جيش التحرير الوطنى !

لن نرجع خطوة الى الوراء !

---

(١٥) ترجمنا هذا النداء الاخير حرفيا .

فهرس الموضوعات

رقم الايداع ٧٦/٢٩١٩
الرقم الدولى ١ — ١٠٠ — ٦ — ٣ — ٩٧٧

دار الهنا للطباعة ت ٩٧١٣٢٧



دار الهنا للطباعة ت : ٩٧١٣٢٧